مباحث الوجود والماهية

من

كتاب المواقف

عرض ودراسة

تأليف

د. أحمد الطيّب

مدرس العقيدة والفلسفة الإسلامية

بجامعة الأزهر وجامعة قطر

الطبعة الأولى

١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م

دار الطباعة المحمدية

٣ درب الأتراك بالأزهر

مباحث الوجود والماهية

من

كتاب المواقف

عرض ودراسة

تأليف

د. أحمد الطيّب

مدرس العقيدة والفلسفة الإسلامية
بجامعة الأزهر وجامعة قطر

الطبعة الأولى

١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م

دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك بالأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة :

١ - إن الباحث البعيد النظر فى كتاب « المواقف فى علم الكلام » تستوقفه عدة ملاحظات جديرة بأخذها مأخذ التأمل والاعتبار الجادين .. وأولى هذه الملاحظات التى تستوقف الباحث هى : التسلسل المنطقى فى البناء الفكرى لهذه المواقف التى يمكن اعتبارها نمطا ، أو صورة تعكس — إلى حد معقول — هـــذا الوجود الخارجى ممثلا فى عالميه : عالم الشهادة وعالم الغيب .

ولعل من المستحسن — قبل أن يتشعب بنا الحديث حول هـــذه الملاحظة — أن نلقى نظرة مجملة على كتاب المواقف ككل ، تشهد بصدق ما نزعمه فى هذه الملاحظة .

ينقسم كتاب المواقف إلى أقسام ستة أو إلى مواقف ستة ، يتنقل الفكر عبرها على النمط التالى :

الموقف الأول :

وهو فى مقدمات هذا العلم ، وأبرز هذه المقدمات :

١ — البحث فى معنى العلم على الإطلاق وانقسامه إلى تصور وإلى تصديق . ثم البحث فى العلم الحسى .

٢ — معنى « النظر » وأقسامه ، وبيان النظر الصحيح الذى يفيد العلم ، والنظر الفاسد الذى لايفيد شيئاً ذا قيمة فى عالم المعرفة .

٣ — البحث فى الدليل الذى يفيد المعرفة اليقينية، والدليل الذى يفيد المعرفة الظنية ، وأقسام الاستدلال من:قياس واستقراء وتمثيل ، ثم البحث فى الدليل النقلى وهل يفيد اليقين أولا يفيده .

الموقف الثانى :

ويتناول ما يسمى بالأمور العامة ، وهى أمور تعم أقسام الموجود بإطلاق ولا تختص بقسم واحد بعينه مثل مفهوم : الوجود — الماهية — الوجوب والإمكان — الوحدة والكثرة — العلة والمعلول .

الموقف الثالث :

ويبحث فى الأعراض وأحكامها وأحوالها مثل : الكم — الكيف — النسبة — الإضافة .

الموقف الرابع :

وهو يبحث فى الجوهر وأقسامه مثل : الجسم بوجه عام — الجسم المركب — الجسم البسيط — كما يتناول أبحاثا أخر مثل : النفس البشرية ، النفوس الفلكية ، العقل .

الموقف الخامس :

يختص بمباحث الإلهيات ، أى الأبحاث المتعلقة بواجب الوجود من حيث الاستدلال على وجوده ، وصفاته ، ومن حيث أسماؤه وأفعاله ، كما يبحث فى هذا الموقف أيضاً عن: الرؤية وأفعال العباد ، والتوليد، وما يسمى بمشكلة : الحسن والقبح .

الموقف السادس :

وهو الموقف الأخير ، ويتعلق بالسمعيات ، وأبرز مباحث هـذا الموقف : مبحث النبوة - المعاد - الإيمان والكفر - الإمامة .

إن النظرة الشاملة لهذه المواقف مجتمعة تقفنا على التسلسل المنطقى الذى زعمناه فى منهج هذا الكتاب : فمنذ بداية الطريق هناك منهج لابد من تحديد ملامحه وإبراز قسماته والاتفاق على سلامة نتائجه والاطمئنان إليها إن سلبا أو إيجاباً ، ولابد للباحث من اصطناع المنهج ومن التقيد به قبل أن يضع قدميه على طريق البحث فى العالم المادى أو العالم اللامادى ، وإلا كان رميه فى عماية وكانت انطلاقته من فراغ ، وإنا لنلاحظ على هذا المنهج - الذى تبناه فى جملته ودافع عنه كل مفكرى المسلمين مهما كانت مشاربهم وأذواقهم - أنه منهج مكتمل ، يأخذ فى اعتباره، أول ما يأخذ ، الضرورات العقلية الموجودة فى فطرة البشر على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم ، وأعنى بهذه الضرورات ما يستعلن فى النفس الإنسانية من تساؤلات حول القضايا الكبرى فى العقل البشرى كقضايا ، الألوهية ، والنشأة والمصير ، والخير والشر، وما إليها من قضايا الفلسفة المتعالية ، وهى تساؤلات توجد جنبا إلى جنب مع التساؤلات الأخرى التى تتعلق بالمستوى المادى الحسى الذى تضطرب بين جنباته هذه النفس الإنسانية ، وإن كل منهج لا يحترم هذه

التساؤلات الإنسانية الخالدة أو لا يأخذ فى حسبانه قيمة هذه التساؤلات هو منهج مبتور وناقص، لا يلبث العقل السوى أن يستوحش منه وينكره - بل ويصاب فيه بخيبة أمل - فى أول لحظة يتجاوز فيها نشاطه الفكرى حدود هذه المادة وحدود هذه المحسوسات وأولها : حدود الإنسان ذاته.
وإن أقل ما يقال فى هذا المنهج الذى نلتقى به فى بداية كتاب المواقف أنه منهج كامل أو يحاول قدر المستطاع أن يكون كاملا، فهو يعتمد أولا على شهادة الحس، وعلى الاحتكام إلى الحواس والمحسوسات، كما يعتمد ثانياً على العقل وبدهياته. ثم هو يعتمد ثالثاً على الدليل النقلى حين تتوافر له شروط خاصة وحين يطبق فى مجال خاص، ولا شك أن منهجاً يبتنى على هذه الأسس الثلاثة جدير بأن تتوافر له معظم عناصر القدرة على كشف الحقائق إن لم نقل : عناصرها كلها.

وبعد المنهج نلتقى بالأمور العقلية العامة، وهى أحق الأقسام الستة بأن تتلو المنهج مباشرة مادامت مقرراتها ونتائجها ذات صبغة شاملة تتعلق بالعالم المادى واللامادى على السواء. ثم ينتقل بنا الكتاب خطوة فى هذا التسلسل فنلتقى بالعالم الطبيعى الذى يمكن استكناهه ودراسته فى أهم مظهريه: الجواهر والأعراض، وإذن فلابد من تخصيص قسم لدراسة الأعراض وأحكامها. (الموقف الثالث)، وقسم لدراسة الجواهر وأحكامها. (الموقف الرابع). وهنا تنتصف المرحلة أو ينتصف الطريق، وهنا أيضا تقف كل الفلسفات المادية بكل آمالها وطموحاتها، وتلقى بعصا التسيار غافلة - أو متغافلة - عن النصف الآخر، برغم من تلامس الحدود وتشابكها وتجاورها، ولإثارتها فى عمق العقل البشرى علامات استفهام حرجة لا تمكن الإجابة عنها إجابة تجتث جذور الشك والارتياب إلا مع افتراض ضرورة المرحلة الثانية وضرورة النصف الثانى، واعتبارهما بمثابة

بعدين لمقدار واحد أو وجهين لعملة واحدة ان صح لى مثل هـــذا التعبير .

ومن منطلق هذه الضرورة تظهر الميتافيزيقا وتستمد شرعيتها كعلم له مجال محدّد ، كما أن له دوراً بالغ الأهمية فى دنيا الناس يتمثل أول مايتمثل فى الكشف عن الإجابات العديدة على هذا النمط من الأسئلة المحيرة .

وهنا نلتقى فى كتاب المواقف بالموقف الخامس الذى يتخصص فى طرائق البحث عن الله تعالى ، وعما يتعلق بذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما يمكن دخوله ـ عادة ـ فى مباحث الإلهيات من تصورات عقلية لا أبالغ لو قلت : إنها بلغت حد الاستقصاء التام .

ثم يجيء الموقف السادس الذى يعالج موضوع السمعيات، مرتبطا مع الموقف السابق بعلاقة وثقى لاتنفصم ، لأن العقل إذا اطمأن إلى قضية الألوهية وصدق بها فلابد له من الإصغاء إلى قضايا سمعية تنتمى إلى طور غير طور العقل ، وإلى مقاييس غير مقاييسه ، إنها القضايا التى لو لم يسمعها من هذا المصدر لما أمكنه أن يتوصل إليها أو يستقل بمعرفتها ، وهنا يدرك العقل أنه وإن كان له مجال أو ميدان هو فيه المحور وقطب الرحى الذى به تتماسك الأمور والأشياء وتكتسب قيمتها وخصوبتها وثراءها ، فإن ثمة مجالا لا يملك فيه إلا ينبـــه فينتبه ، ويعرف فيعرف ، ويشار إليه فيدرك ويعلم .

ان كتاب المواقف ـ أومثله معظم تراثنا العقلى القديم ـ حين يؤخذ بهذا الاعتبار فإنه يمثل نهجاً محكما ينتقل بالعقل من المقدمات الى النتائج ومن المحسوس إلى المعقول ، ومن المعقول الى عالم الغيب ليصل فى النهاية الى تصور أبعاد هذا الوجود تصوراً حقيقياً تطمئن اليه النفس ويقر فيه قرارها .

٢ – والملاحظة الثانية الجديرة بالاعتبار فى هذا الكتاب هى تقديم دراسة الأمور العامة على جميع الأبحاث الأخرى من طبيعية والهيسة وسمعية ، وقد عرفنا أن العلة فى هذا التقدم مافى طبيعة الأمور العامة من العموم ومن التجريد الشديدين بحيث يمكن استغلال نتائجها والإفادة منها فى بقية المواقف الأخرى التالية لها ، وكأن الامور العامة – بهذا الاعتبار – تأسيسات عقلية عامة يجب أن تشكل المنطلقات الفكرية لدراسة الجواهر أو الاعراض أو الإلهيات والسمعيات، وفيما أعتقد فإن الإلهيات فى كتاب المواقف – بل وفى علم الكلام والفلسفة الاسلامية بوجه عام – تتأسس على دراسة الامور العامة ، وأن فهمها فهماً دقيقا لا بد فيه من فهم الامور العامة أولا ، وكدليل على ذلك فإن صفة القدرة الإلهية ذات ارتباط وثيق بمشكلة جعل الماهيات ، كما أن صفة الوجود لا تفهم أبعادها فهماً واعيا الا اذا فهم أولا مبحث الوجود فى الامور العامة وفهمت التفريعات التى قيلت حول علاقة الوجود بالماهية ، بل ولا يمكن تقويم الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث العالم إلا إذا أخذ فى الاعتبار كل ماقيل فى الحدوث والإمكان ، وهما مبحثان مستقلان من مباحث الأمور العامة .

واذن فدراسة هذه المباحث فى بداية الطريق أمر لا مفر منه إذا أردنا لدراسة الإلهيات أن تكون ذات كيان فلسفى مكين ، ذلك أن الإلهيات إنما تستمد تأسيسها العقلى من أبحاث الأمور العامة ، ولعل هذا مايفسر لنا الإحالات الكثيرة فى صلب الإلهيات على مباحث الأمور العامة .

وليس من الحكمة – فيما أرى – ألا يتاح للدارس المتخصص فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، إلا هذا القدر اليسير من مباحث الإلهيات والسمعيات فقط دون بقية الأبحاث الأخرى التى نجدها أكثر خصوبة وثراء وتربية للأذهان والعقول ، بل وأزعم أن دراسة الأمور العامة والطبيعيات فى علم الكلام والفلسفة لم تعد ترفا عقليا ولم يعد المشتغل بها

رجل جدل وسفسطة وقراع ألفاظ ، بل هذا اللون من الدراسة أصبح أمراً أساسياً لا مفر منه لتكوين نظرة نقدية جادة لمفاهيم فلسفة معاصرة مثل مفهوم الديالكتيك الطبيعي فى الفلسفة الماركسية ، أو مثل مفهوم أزلية المادة وأزلية الحركة فى الفلسفات المادية بوجه عام - ولا ينبغي أن يتوهم القارىء أنني أدعو إلى معارضة هذه الفلسفات الحديثة أو المعاصرة بفلسفات العصور الوسطى منطقاً بمنطق ، وطبيعة بطبيعة ، فأنا أدرك تمام الإدراك البعد الشاسع بين هاتين الفترتين من الزمان من حيث المنهج العلمى ، والقضايا العلمية ، بل والإطار الفلسفى ذاته .

إن كل هذه أمور لا سبيل إلى المناظرة بينها مناظرة دليل لدليل أو حجة لحجة ، لكن أدرك فى ذات الوقت أن المسائل التى يقع فيها الخلاف بين الفلسفة المادية التى تنكر كل شيء وراء المادة ، والفلسفة الإلهية التى لا تتصور أن تكون المادة هى نقطة البداية فى هذا الكون ، هى مسائل ميتافيزيقية فى المقام الأول ، وبالتالى فإن الحوار حولها حوار ميتافيزيقى خالص ، فكلام المادى وكلام الإلهى فى هذه المشكلات كلام ميتافيزيقى بغير شك . وإلا فكيف للحس أو للعلم التجريبى - الذى لا تمل الفلسفات المادية من زعمه والتمسح به - أن يحسم قضية العلة الأولى أو يحسم أمر الخلاف حول أسبقية الفكر أو المادة بوسيلة تجريبية لا تخطئها العين الأذن أو اليد أو الانف !

بل كيف يمكن أن تستفتى التجربة العلمية أو الخبرة الحسية فى هذه القضايا ، ولو كانت التجربة يد تطول هذا المجال لما نشأت - من الأساس - فلسفة مادية وأخرى متيافيزيقية ، ولما أمكن أن يكون ثمة اتجاه مادى وآخر إلهى ، ولكان الأمر قد حسم منذ القدم السحيق لصالح طرف من هذين الطرفين حسب المعطيات الحسية للتجربة العلمية التى تفتينا فى هذه القضايا ؟!

وإذا كان نمط التفكير فى مثل هذه القضايا الماورائية نمطا ميتافيزيقيا محضا فإن الفلسفة الإسلامية — وعلم الكلام — من أبرز الفلسفات التى طرحت فى هذا الموضوع تصورات كشفت عن الربط الوثيق بين الطبيعة ومابعد الطبيعة أو بين الفيزيقا والميتافيزيقا ، وإن دراسة الأمور العامة فى هذا المقام — أيضا — تغدو أمراً له قيمته المتميزة ، ولست أفهم كيف يتسنى للمثقف المسلم أن يكون على بينة مما فى الفلسفات المادية من نقاط ضعف لو لم يكن على بينة مما قاله الفلاسفة المسلمون فى قانون التناقض وفى مفهوم الوجود ، ومشكلة العلية ومشكلة الحركة والزمان والمكان . . . الخ . هذه المشكلات الفلسفية التى كانت تتصل بصورة أو بأخرى بما كان يسمى بعلم الطبيعة أو العلم الطبيعى فى فلسفة العصور الوسطى .

ومرة أخرى لانمارى فى أن العلم الحديث المتطور قدما قد تجاوز معظم نتائج هذه الأبحاث المدرسية فى ميدان العلوم الطبيعية إن لم نقل كل هذه النتائج . ولكن هذه المشكلات إن كانت تتصل فى أحد طرفيها بعالم المادة فإن الطرف الآخر يلاصق مشكلات ميتافيزيقية فى لحمتها وسداها . ولأمر ما بحث علماؤنا الأقدمون بعض القضايا الطبيعية — كالحركة مثلا — مرتين : مرة فى الفلسفة الطبيعية باعتبارها ظاهرة مادية تحكم الجسم الطبيعى ، ومرة أخرى فى الفلسفة الإلهية باعتبارها قضية يبرهن على حدوثها وحدوث المادة التى تكون فيها ، ولاشك أن العلم التجريبى الذى يحكم عصرنا هذا قد قلب ما تمخضت عنه هذه القضايا الطبيعية رأسا على عقب وأن ما قاله ابن سينا أو البيرونى أو الرازى فى هذا المجال قد تغير شكلا وموضوعا بحيث لا تمكن المقارنة والمناظرة بين هذا وذاك اللهم إلا إذا كان من باب البحث فى تاريخ العلم ورصد منحنياته ومنعطفاته عبر هذا التاريخ المتطاول ، وهذا أمر بديهى لا يعقل أن يكون محل جدل أو نقاش ، فهو منطق التطور فى حياتنا ذلك الذى لايدع ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية

إلا ويخضعها لمنهج الكشف عن الجديد ثم استبداله بالقديم واحلاله محله ، بل إن كل نظرياتنا العلمية التى تبهر عقولنا الآن سوف يحيلها هذا القانون بعد قرن أو قرنين من الزمان إلى أحاديث من أحاديث الأقدمين التى تثير من الإشفاق أكثر مما تثير من الانبهار .

ولكن هل يبسط ذلك التطور فى المجال المادى ظله على المجال الميتافيزيقى فيلغى هذه الأسئلة الخالدة التى تتعلق بالمشكلات الأزلية فى عقول الناس ؟! أعتقد أن العلوم التجريبية مهما قدر لها من الارتقاء والتطور فإنها لن تمس هذه الأسئلة ولن تلج مجالها بحال من الأحوال ، بل وأعتقد أن هذه التساؤلات الأزلية فى أذهان الناس لم تتغير ولم تتبدل على طول التاريخ البشرى وإن أختلفت عنها الإجابات من عصر إلى عصر أو من فريق إلى فريق فى العصر الواحد . وإن وجود مثل هذه التساؤلات جنبا إلى جنب مع تطور العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية إن هو إلا حجة على تأصل هذه التساؤلات فى لب العقل البشرى وجوهره . وعلى تأكيد الضرورة القصوى لقيمتها الأساسية فى حياة الناس .

ولست أدرى كيف يمكن أن تكذب هذه التساؤلات أو تزيف ، بل ويلقى فى النار بكل ماقيل جوابا عنها لمجرد أن مختبرات المعامل والأجهزة الحديثة لا تتناول مثل هذه القضايا أو لمجرد أن نهجا فلسفيا معينا يحصر مقياس التحقيق والتزييف فى الواقع الحسى لهذا العالم ويعتبر أية قضية من القضايا تخرج عن نطاق التجربة والخبرة الإنسانية كلاماً لغواً وألفاظاً زائفة لا معنى تحتها ؟ !

إن تحديد مقياس الحق والباطل بالتجربة العلمية أو بالخبرة الإنسانية، فوق أنه لا يحل الاشكال، فإن قصارى أمره أن يؤدى إلى التوقف فى مثل

هذه القضايا والامتناع عن الحكم عليها سلباً أو إيجاباً، ولو أن أصحاب هذه المناهج توقفوا فى هذه القضايا انطلاقاً من أن مناهجهم التى طمأنوا إليها لا تنال هذه القضايا لكانوا أصحاب دعوى منطقية مقبولة وملتزمة .

أما أن يحكم عليها بالتكذيب مرة وبالتزييف أخرى اعتماداً على مناهج غريبة عنها فهذا هو عدم الاتساق المنطقى بعينه .

ثم إن التجربة العلمية ، أقل مايقال فيها إنها أمر محايد ، وإن كنا نرى أن التجربة العلمية بوقوفها دائماً على السبب القريب المباشر تثير باستمرار موضوع العلل القصوى البعيده ، وهو موضوع حيوى تثيره التجربة الحسية ذاتها ، ولا ينحسم أمره إلا بقانون عقلى هو قانون العلية العام ، نقول: إن التجربة العلمية وإن كانت بطبيعتها لا تثبت الميتافيزيقا فإنها بطبيعتها أيضا لا تنفى الميتافيزيقا بل ولا تقلل من شأنها ، والمصدر الوحيد الذى على أساسه تثبت القيمة الموضوعية لهذه القضايا أولا تثبت هو البرهان العقلى المؤسس على البدهيات العقلية التى هى أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

من هذا المنطلق أرى أن دراسة هذه المقدمات فى تراثنا العقلى أمر لا مفر منه للباحث فى تيارات العصر الثقافية بحيث يرتد إليه كلما غامت الشكوك والأباطيل فى أفق الحقائق ،

٣ — والملاحظة الثالثة التى تتجلى فى هذا الكتاب هى الدقة المتناهية فى تحديد المعـــانى والألفاظ جميعاً ، والإيجاز الذى يضع القارىء أمام المشكلات مباشرة ، وفيما أعتقد ، فإن كتاب المواقف ربما يكون أحد الموسوعات الفلسفية القليلة التى تبرز فيها هذه المهارة النادرة : الدقة مع الإيجاز،وهو بهذه الخصيصة قد يبدو كتابا ذا أسلوب جاف عسر،أو هكذا يسود هذا الإنطباع فى نفس الباحث فى بداية الأمر ، أما حين تتكشف له الميادين العقلية المترامية الأطراف من وراء هذا الأسلوب الدقيق البليغ فى آن واحد ، فإنه يكون أمام عبقرية تفرض نفسها فرضاً فى هذا المجال

ولك أن تعقد مقارنة سريعة بين كتاب المواقف وكتاب المباحث المشرقية للرازى ـ والكتابان يضربان على وتر واحد ـ لترى أن الإيجى فاق الرازى بالدقة والإحكام القدرة على موازاة اللفظ بالمعنى موازاة تدعو ـ فى كثير من المواضع ـ إلى الدهشة والإعجاب .

ثم إن المواقف يتميز بميزة الشمول واستيعاب المذاهب والتيارات العقلية التى سادت فى الفكر الإسلامى من قبل الإيجى ، والكتاب بهذه الخصيصة يعتبر دائرة معارف فلسفية لا هوتية تعكس الفكر الفلسفى الدينى فى هذه الحقبة التاريخية وتصوره تصويراً لا أبالغ لو قلت إنه شارف حد الكمال ، وحسبك أن تعلم أن الإيجى كان يستقصى فى كل المسائل المعروضة فى كتابه هذا مذاهب الفلاسفة من ناحية ومذاهب المتكلمين من ناحية أخرى ، وكان يفصل باستمرار بين مدرسة المعتزلة ومدرسة الأشاعرة التى ينتمى إليها .

ولقد كان عرضه لآراء الفلاسفة وغيرهم عرضاً موضوعياً إلى حد كبير بحيث يترك انطباعاً قويا بأن مهمته مقصورة على عرض هذه المذاهب مجرداً من رأيه الشخصى ، وإن كان فى نهاية المبحث ـ وأحياناً فى بدايته ـ يعرض لنظرة الأشاعرة ويحرص عليها حرصاً بالغاً .

٤ ـ والملاحظة الأخيرة التى تفرض نفسها فى هذا الكتاب هى ملاحظة سلبية فى هذا العمل الرائع الذى اضطلع به الإيجى ، وهى لا تنتقص من قدره ولا من قدر كتابه . إن المقارنة بين كتاب المواقف وكتاب المباحث المشرقية للرازى (المتوفى ٦٠٦ ه) تؤكد أن الإيجى كان يقفو أثر الرازى فى كثير من قضايا الكتاب ، ويتقيد بخطاه وبأفكاره إلى حد كبير ، وصحيح أن الايجى والرازى يجمعهما فكر واحد هو فكر الأشاعرة ، وأن اتفاق الاتجاه

الفكرى بينهما مما يصحح اتباع اللاحق منهما للسابق، ولكن هل يكفى الاتفاق فى المذهب العقلى بين فيلسوف ومتكلم لأن يجعل أحدهما أشبه بأن يكون ظلا للآخر ؟ !

وفى يقينى أن الإيجى لو قدر له أن يتخلص من تأثير الرازى لكان قد أبدع أكثر مما أبدع وأجاد أكثر مما أجاد . ولعل هذا الذى نفتقده عند الإيجى نجده عند تلميذه التفتازانى ذلك الذى احتفظ لنفسه بقدر كبير من الحرية الفكرية والتأمل الذاتى ، فكان لا يبالى أن ينقد الرازى وغيره . ويكشف عما فى آراء الأقدمين من إيجابيات وسلبيات على السواء ، ولذلك كان كتاب المقاصد - فيما أعتقد - خطوة متقدمة بالنسبة لكتاب المواقف فى هذا الميدان ، وإن كانت السمة الغالبة على عقلية عصر كله آنذاك أنه عقلية تمثل وهضم لا عقلية إبداع وخلق !.

ومهما يكن من أمر هذا الجانب السلبى ، فلا تزال قيمة الكتاب تتمثل فى أنه دائرة معارف جامعة لأشهر التيارات الفلسفية والكلامية فى الإسلام حتى القرن الثامن الهجرى .

٥ — اما صاحب الكتاب فهو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضى عضد الدين الإيجى ولد بإيج ، ولا يعرف تاريخ مولده على وجه التحديد، تصفه معظم المصادر التى ترجمت له بأنه كان إماماً فى المعقول ، وله قدم راسخة فى الأصول والمعانى والعربية ، كما تصفه بأنه كان كريم النفس ، كثير المال كثير الإنعام على طلابه .

وقد تخرج على يديه تلاميذ عظام ، من أشهرهم :

١ — شمس الدين الكرمانى .

٢ — ضياء الدين العفيفى .

٣ — سعد الدين التفتازانى(١) .

أما مؤلفاته فأهمها على الإطلاق : كتاب المواقف فى علم الكلام ، والكتاب يشتمل على مواقف ستة - كما بيناه سلفا - وكل موقف منها يعتبر كتابا مستقلا، ويتفرع عن كل موقف « مراصد » ، وهذه المراصد توازى الأبواب بالنسبة لنظام التبويب العام فى الكتب ، ثم يتفرع عن المراصد « مقاصد » توازى الفصول فى الكتب الأخرى .

ونلاحظ أن تلميذه التفتازانى بنى كتابه المقاصد على « مقاصد » ستة ، ينقسم كل مقصد منها إلى فصول ، كما ينقسم كل فصل بدوره إلى مباحث .

ولقد عرف كتاب المواقف فى العالم الغربى منذ قرن ونصف قرن من الزمان تقريباً حيث نشر « سورنس » الموقفين الأخيرين بشرح الجرجانى سنة ١٨٤٨م فى ليبسك ، كما نشرت طبعة كاملة للكتاب فى القسطنطينية سنة ١٨٣٩ م(٢) .

وقد شرح المواقف كثيرون مثل الكرمانى والأبهرى والطوسى والمولى حيدر الهروى وغيرهم ، إلا أن شرح السيد الشريف الجرجانى يعتبر أهم هذه الشروح وأدقها على الإطلاق . وقد وضعت حواش على هذا الشرح بلغ عددها اثنتين وثلاثين حاشية أو تزيد(٣) .

---

(١) السيوطى . بغية الوعاة ... جـ ٢ ص ٧٥ ، مصر ١٩٦٥ ، ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة ... جـ ٥٢ ص ٢٢٩

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ ص ١٨٧

(٣) أنظر ترجمة الإيجى فى ذيل كتاب المواقف ،سلسلة مطبوعات فى علم الكلام - مكتبة المتنبى - القاهرة .

ومن كتبه الأخرى :

• العقائد العضدية « فى علم الكلام » . مطبوع، وقد شرحه جلال الدين الدوانى وعليه تعليقات وحواش كثيرة .

• جواهر الكلام ، وهو مختصر لكتاب المواقف . مخطوط.

• الرسالة العضدية فى علم الوضع ، مطبوع.

• المدخل فى علم المعانى والبيان والبديع(١) .

• • •

مات مسجونا بقلعة كرمان سنة ٧٥٦ هـ .

٦ ـ أما الهدف من هذا البحث فهو فى المقام الأوله التعرف من المصادر الأصيلة على ماقاله مفكرو الإسلام من فلاسفة ومتكلمين حول أساسيات التفكير العقلى ، والتى تتمثل فى المقام الأول فى بحث الأمور العامة التى هى : الوجود والعدم ـ الماهية ـ الوجوب والإمكان والامتناع ـ الوحدة والكثرة ـ العلة والمعلول ، ثم عرض ما أفهمه بأسلوب مبسط ميسور . وقد كنت فى طريقة العرض بين أمرين :

(أ) تقديم نصوص المواقف فى فقرات مرقمة ، تتلو كل فقرة دراسة توضح النص المرقم بأسلوب سهل يقرب لغة هذه النصوص إلى لغة العصر وأساليبه .

(ب) أو عرض المضامين الفلسفية التى تشتمل عليها مباحث الأمور العامة دون الارتباط بتقديم النصوص .

---

(١) الزركلى: الأعلام جـ ٣ ، ٢٩٥ بيرت ١٩٧٩م.

ولقد لجأت إلى الطريقة الأولى لرغبة منى - ملحة - فى تحديث هذه النصوص — إن صح هذا التعبير — أو فى تجاور الأصالة مع المعاصرة ، ولكن بدا لى بعد دراسة هذين المبحثين اللذين يشتمل عليهما هذا الكتاب الذى أقدم له ، أن هذا الأمر يحتاج إلى طاقات عقلية كبرى ، وإلى تمرس طويل مع هذا التراث الطويل العريض العميق ، وأن الأمر بعد هذه المحاولة المحدودة ظل على حاله تقريبا من بقاء المفارقات الشاسعة بين أصالة النص وسهولة العرض . ولهذا السبب نفسه سوف ألجأ إلى الطريقة الثانية لتكميل بقية أبحاث الأمور العامة فى كتاب تال إن شاء الله .

هـــذا وقد اعتمدت فى فهم النصوص المقدمة فى هذا البحث على الكتب التالية :

١ — شرح المواقف للجرجانى ، وهذا أمر لا مفر منه ، فلولا هذا الشرح لظل كتاب المواقف أقرب إلى الألغاز التى لا يعرفها إلا خاصة الخاصة .

٢ — كتاب المباحث المشرقية للإمام الرازى وهو كتاب أساس لكتاب المواقف .

٣ — إلهيات الشفاء لابن سينا وهو كتاب معروف ، وقيمته فى هذه الأبحاث أوضح من أن ينص عليها ، والإيجى كثيراً ما يحيل إليه ويستشهد بنصوصه .

٤ — كتاب شرح المقاصد للتفتازانى ، وقيمة هذا الكتاب تنبع أولا من أن التفتازانى تلميذ الإيجى . وثانياً لما يتميز به هذا الكتاب من متابعة دقيقة لآراء الإيجى ونقدها وتقويمها باستمرار .

وهذا بالاضافة إلى الشرح الممتاز الذى اضطلع به الجلال الدوانى على

العقائد العضدية ، وحواشى المرجانى والخلخالى وعبد الحكيم والسيالكوتى وكلها مصادر أصيلة فى موضوع البحث .

ومما ينبغى أن أنبه إليه أنى كنت أتجاوز فى مواطن قليلة جداً بعض النصوص أو بعض المباحث الجانبية التى كانت تبدو لى غير ذات شأن فى المبحث الرئيسى ، حرصاً على وحدة الموضوع وابتعاداً به عن تحقيقات وتفريعات هى أقرب إلى الجدل منها إلى البرهان العقلى .

وبعـــد /

فإن يكن هذا البحث قد تقاصر دون بلوغ الهدف ، فما لاشك فيه أنى أفدت منه الكثير والكثير .

د / أحمد الطيب

الدوحة — قطر ٦ رجب ١٤٠٢ هـ

٢٩ / ٤ / ١٩٨٢ م

الباب الأول

مباحث الوجود العدم

الفصل الأول

مشكلة تعريف الوجود

١ — « المقصد الأول في تعريفه ، فقيل : إنه بديهي لوجوه » .

يدور هذا المقصد حول مباحث تتعلق بمشكلة : « تعريف الوجود » ، وقد نشأت هذه المشكلة من اختلاف وجهات النظر حول مفهوم « الوجود » : هل هو مفهوم نظري ، أي من المفاهيم التي يعتريها الخفاء والغموض ، وبالتالي تحتاج إلى توضيح وتعريف ؟ أو هو مفهوم بديهي بين بنفسه بذاته عن الاستثبات بحد أو برسم ؟؟ وإذا كان الوجود مفهوماً نظريا فبماذا يعرف ؟ وأي نوع من أنواع المفاهيم الأخرى يمكن أن يستخدم في تعريفه ؟ بل إذا كانت قوانين المنطق تنص نصا على ضرورة أن يكون المعرِّف أجلى وأوضح من المعرَّف فهل ثمت من المفاهيم ما هو أجلى وأوضح من مفهوم الوجود حتى يؤخذ حدا أو جزء حد في شرح ماهيته ؟ .

اتجاهات ثلاثة نلتقي بها ونحن بصدد البحث في هذه المشكلة :

اتجاه يرى أن الوجود مفهوم بديهي وهو — لذلك — غير قابل للتعريف .

وثان يذهب إلى العكس ويقرر أنه مفهوم نظري مكتسب وذو تعريف .

وثالث ينكر إمكان تصور هذا المفهوم من الأساس فضلا عن تفصيل القول في بداهته وكسبيته .

الاتجاه الأول : الوجود مفهوم بديهى .

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن مفهوم الوجود من المفهومات الأوليه البديهية الفطرية ، لأنه أعرف المفاهيم وأظهرها وأسبقها تصورا وحصولا لدى النفس، ويترتب على هذا القول أن يصير مفهوم الوجود — فى تصوره — مستغنيا عن أية استدلالات أو وسائط أخرى يكتسب بها ، إذ كل ماعداه من مفاهيم إنما يأتى بعده فى مراتب التصور والاستثبات ، فالوجود مفهوم فطرى قبلى ، وكل المفاهيم الأخرى التى قد يظن أن تؤخذ فى تعريف الوجود هى مفهومات بعديه ، وبالتالى هى بالضرورة أقل بداهة وأقل وضوحاً من مفهوم الوجود ، أو قل : إنها أخفى من مفهوم الوجود ، ولا يمكن فى قوانين العقل أن يدل الأخفى معرفة على الأظهر معرفة .. وهذا يعنى أن الوجود :

أولا : مفهوم فطرى قبلى .

ثانيا : لا يمكن أن تناله التعاريف والحدود ، إذ معنى بداهة مفهوم ما من المفاهيم أنه غير قابل — على وجه الإطلاق — للتحديد .

وإذا كان الأمر كذلك فكيف أمكن لصاحب المواقف أن يقول : « انه بديهى لوجوه » ؟ أليست هذه الوجوه التى يحكيها عن أصحاب بداهة الوجود استدلالات على هذه البداهة ؟ وإذن فكيف يوصف الوجود بالبداهة وفى نفس الوقت يستدل عليه بوجوه ؟ !

إن هذا اللبس الذى قد يتطرق أحيانا إلى الذهن إنما ينشأ من الخلط بين مرتبتين متخالفتين من مراتب تصور الوجود . فهناك — أولا — : مرتبة تصور الوجود ، وهناك — ثانيا — : مرتبة بداهة هذا التصور ، وفى المرتبة الأولى — أعنى تصور الوجود — لا يمكن أبداً متى قلت : « تصور بديهى » أن أستدل على هذا التصور ، فالوجود فى هذه المرتبة

بديهى بمعنى أنه من التصورات الأولية التى لا يستدل عليها ، وعلى ذلك تكون وجوه الاستدلال التى يذكرها القائلون ببداهة الوجود لا تتجه إلى الوجود باعتباره تصورا بديهيا لأن تصور البديهى أمر لا يكتسب بأى وجه من وجوه الاستدلال .

أما المرتبة الثانية فهى تلك التى تشرح فيها بداهة تصور الوجود ، أى تلك التى يستدل فيها على أن تصور الوجود بديهى ، وهى بهذا الاعتبار لا شك أنها مرحلة متأخرة عن المرحلة السابقة لأن مرحلة تصور الوجود تسبق مرحلة معرفة طبيعة هذا التصور وهل هو بديهى أو غير بديهى ، فالاستدلال فى هذا المقام إنما ينصب على بداهة التصور لا على تصور الوجود ومن هنا قيل : « بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان »(١) بل إن من المقرر فى أبحاث العلم وتقاسيمه أن « بداهة العلم بشىء لا تستلزم العلم البديهى ببداهته ، ولهذا يستدل عليها »(٢) ، وهذا أمر لا غبار عليه من الوجهة المنطقية ؛ لأن القائلين ببداهة هذا التصور والقائلين بكسبيته لابد لهم من حجج وبراهين يقدمونها بين يدى دعواهم فى هذا الموضوع .

ونخلص من ذلك إلى أن الاستدلالات التى يذكرها أصحاب بداهة الوجود إنما هى استدلالات على بداهة تصور الوجود .

بيد أن كثرة من الفلاسفة الذين وضعوا هذه القضية موضع البرهنة والاستدلال يرون أن تصور الوجود بديهى وأن الحكم ببداهة هذا التصور بديهى كذلك ، فماذا يكون وضع هذه الاستدلالات التى انصبت على هذا الحكم البديهى ؟ هل تكون استدلالات على الحكم البديهى وبالتالى تتهاوى

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف جـ٢ ص٧٧

(٢) حسن جلبى فى تعليقاته على شرح المواقف جـ١ ص ٦٢

قاعدة : البديهى لا يستدل عليه ؟ أو أنها لا تكون استدلالات بالمعنى المنطقى المفهوم ؟! وحقيقة الأمر أن هذه الاستدلالات إنما هى بمثابة علامات تنبه على بداهة هذا المفهوم ، وليست بمثابة الاستدلال أو البرهنة على هذه البداهة ، فالذهن قد يغفل أحياناً عن مثل هذه البديهيات فتجىء هذه الوجوه الاستدلاليه لتنبه الذهن وتلفته إليها ، فالبديهى لا شك أنه لا يستدل عليه لكنه قد يحتاج إلى أن ينبه عليه ، يقول الرازى : «اعلم أن التعريف على وجهين : أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل (معلوم) ، وثانيهما : أن يكون الغرض منه التنبيه على الشىء بعلامة معينة وإن كانت أخفى من المعرف فى نفس الأمر ، فتعريفه الوجود على الوجه الثانى جائز وأما على الوجه الاول فغير جائز»(١) .

وجملة القول فى هذا الموضوع أن الاستدلالات التى يذكرها القائلون ببداهة الوجود لا تقدح أبداً فى القاعدة العقلية التى تقرر «استحالة الاستدلال على البديهى» ؛ لأن هذه الاستدلالات إما أن تكون براهين عقليه على بداهة التصور إن اعتبرنا أن بداهة تصور الوجود قضية نظارية تطلب بالبرهان والدليل ، وإما أن تكون إشارت تلفت الذهن إلى هذه البداهة إن اعتبرنا أن الحكم فى هذه القضية أمر بديهى كذلك(٢) .

---

(١) المباحث المشرقية جـ ١ ص ١٠

(٢) لست أدرى كيف يصح أن يقال : إن الحكم ببداهة تصور الوجود أمر بديهى ؟ ! إن مجرد الاختلاف حول تصور الوجود وهل هو بديهى أو نظرى ينقل القضية برمتها من مجال البداهة إلى مجال النظر ، ومن المعروف أن بعض المدارس أنكرت بداهة الوجود ، بل إن بعضا منها — كما سنعرف — أنكر إمكان تصور الوجود أساساً ، فهو إذن مفهوم من المفاهيم المتنازع فيها ، والمفهوم الذى لا تتفق عليه أكثرية العقول لا يوصف بأنه مفهوم بديهى فضلا عن أن يكون الحكم ببداهته أمراً بديهيا .

أدلة القائلين ببداهة الوجود :

٢ — «الأول : أنه جزء «وجودى» وهو متصور بالبديهة ، وجزء المتصور بالبديهة بديهى ، وعلى التنزل : فلابد بدون الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضروريا دفعاً للتسلسل ، وبه يتم الدليل . أو تقول: ولا دليل عن سالبتين . فلابد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق . .

وجوابه : أنا لا نسلم أن «وجودى» حقيقته متصورة بالبديهة ، نعم : «أنا موجود» تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما ، كما أن أحد طرفيه «أنا» والمشار إليه بـ «أنا» حقيقته غير بديهية . قوله : «لابد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى» ، قلنا: ممنوع، نعم لابد من دليل هو ضرورى ، وأما وجوده فلا ، إذ قد لا يكون موجوداً، فإنا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج .

قوله : «الموجبة ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع» ممنوع . بل ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول ، وقد لا يوجدان» .

الدليل الأول من أدلة القائلين ببداهة الوجود :

إن الوجود العام جزء من الوجود الخاص . والوجود الخاص بديهى ، فالوجود العام الذى هو جزؤه بديهى كذلك، ضرورة أن جزء البديهى بديهى أيضا . ومبنى هذا الدليل يعتمد على أمرين :

الأمر الأول : أن مفهوم «وجودى أنا الشخصى» مفهوم بديهى ، لأننى أدرك وجودى إدراكا بديهيا لا أحتاج فيه إلى واسطة من برهان أو دليل ؛

بل هو وجود مشعور به شعوراً حاصلا لدى الذات باستمرار مهما اختلفت بها الأحوال والظروف والملابسات .

الأمر الثانى : هو أن مفهوم الوجود العام أو الوجود المطلق جزء من مفهوم وجودى الخاص ، لأن المطلق — كما هو معلوم — جزء من المقيد . فلو حللنا مفهوم وجودى الشخصى ألفيناه مركبا من وجود مطلق ومن إضافة هذا الوجود المطلق إلى ذاتى ، فهناك وجود مطلق ، وهناك إضافة خصصت هذا الوجود المطلق وحصرته فى شخص بعينه ، فوجودى أنا ليس إلا وجوداً مطلقا قد خصص بإضافة . . . وإذن : فإذا كان وجودى بديهيا ، وكان الوجود المطلق جزءاً من وجودى كانت النتيجة أن الوجود المطلق بديهى بالضرورة .

الاعتراض على الدليل :

إن حجر الزاوية فى هذا الاستدلال هو بداهة تصور «وجود الأنا» ، أو الوجود الشخصى الذاتى ، ثم الانتقال منه إلى إثبات بداهة تصور «الوجود» كمفهوم عام . فإذا أمكن إنكار بداهة تصور «الوجود الشخصى» فإن الدليل كله يفقد قيمته المنطقية فى إثبات النتيجة المترتبة عليه ، ويبدو أن ثمت اتجاها عنـــد بعض المفـكرين يذهب بالفعل إلى إنكار أن يكون الوجود الشخصى من المدركات البديهية ، بحيث يكون وجود الذات أو الشعور بهذا الوجود مرحلة بعدية إذا ما قيست — مثلا — بمرحلة الشعور بالذات ، وبحيث يكون وجود الذات مستدلا من إدراك هذه الذات لنفسها ومعنى هـذا أن الإدراك يسبق الوجود لدى النفس ويتقدم عليه ، وهذا التقدم والتأخر بين مفهوم « الإدراك» ومفهوم «الوجود» يقدح فى أولية الشعور بوجود الذات وبداهة هذا الشعور . وإذا أمكن القدح فى بداهة هذا الشعور فإن الدليل يتهاوى من الأساس ويصبح غير ذى موضوع .

وصاحب المواقف يأخذ فى اعتباره قيمة هذا الاعتراض فى إسقاط الدليل ، وهو ما يقصده بقوله: «وعلى التنزل» أى لو تنزلنا وافترضنا أن إدراك وجودى ليس بديهيا - بل هو أمر مكتسب - فإن الاستدلال برغم من ذلك يمكن أن يأخذ اتجاهين آخرين :

اتجاه نقول فيه : إن تصور «وجودى» الشخصى وإن كان أمراً مكتسبا إلا أن اكتسابه إنما يكون بدليل ضرورى ، والدليل الضرورى دليل «وجودى» ، والبداهة فى الدليل الضرورى أمر مسلم ، إذ معنى «الضرورة» هو معنى البداهة ، فالدليل الضرورى لابد من وجوده وإلا لذهبت الأدلة كلها فى سلسلة لا تنتهى ولأصبح كل دليل يحتاج إلى دليل دون توقف ، فلابد إذن من الانتهاء إلى دليل بديهى لا يحتاج إلى دليل آخر ، ومتى أمكن العثور على الدليل الضرورى أمكن الاستدلال على بداهة الوجود المطلق ، لأن وجود هذا الدليل — الذى هو وجود خاص — مادام متصورا بالبداهة ، فالوجود المطلق — الذى هو جزء الوجود الخاص — متصور بالبداهة أيضا ، ضرورة أن جزء المتصور بالبديهة بديهى كذلك .

واتجاه ثان يدور البحث فيه حول المقدمات الضرورية التى ترتكز عليها مجموعات الأقيسة ، وبيان ذلك : أن الاستدلال — أى استدلال — إنما يثبت فيه المحمول للموضوع ليضيف علماً جديداً بتصورات مجهولة — أو معارف مجهولة — لم نكن نعرف عنها شيئا ، والسؤال هنا هو : ما مصدر اليقين فى هذه الأقيسة ؟ وبعبارة أخرى : ما منبع الصدق فى مقدمات الأقيسة ؟ .

إن هذه المقدمات التى تبتنى عليها الأقيسة المنطقية قد نستطيع التعرف على صدقها بإدخالها كمقدمات فى أقيسة أخر نستدل بها عليها سلبا أو إيجابا ، فثبوت المحمول للموضوع فى مقدمة ما من المقدمات يمكننى اختبار صدقه — أو كذبه — بجعل المحمول والموضوع حدين يتكرر بينهما حد ثالث

هو المسمى بالحد الأوسط ؛ وعن طريق الحد الأوسط أستطيع أن أجزم بثبوت المحمول للموضوع أو لا ثبوته . لكن هذه الطريقة — كما يقرر المناطقة — لاتذهب هكذا إلى غير نهاية فى اختبار المقدمات التى تشكل أسس الأقيسة والبراهين ، بل لابد من الوقوف عند نوع من المقدمات يثبت فيه المحمول للموضوع ثبوتا ذاتيا بدون واسطة « الحد الأوسط »(١) . وذلك حتى لا تتسلسل المفاهيم والأفكار تسلسلا لا نهائيا نعدم فيه المنطلقات الأولى أو الدعائم الأولية لصرح الفكر البشرى .

---

(١) يعتبر أرسطو أن المقدمات الأولى للأقيسة لا يمكن أن نتعرف عليها من خلال القياس بحال من الأحوال ، ذلك أن التعرف عن طريقه يقتضى استخدام « الحد الأوسط » الذى هو العلة فى الحكم . فإذا كانت المقدمات الأولى الضرورية لا واسطة فيها بين محمول وموضوع فمن العبث إذن أن تكون الأقيسة وسائل عقلية لاكتساب المقدمات الأولى ، ويرى أرسطو أن الاستقراء التام هو سبيل التعرف على هذه المقدمات . ومن ثم كان الاستقراء التام مفيداً لليقين عند أرسطو لأنه أساس الاهتداء إلى هذه المقدمات الأولى .

أما ابن سينا فعنده أن المقدمات الأولى لا تعرف لا عن طريق القياس ولا عن طريق الاستقراء سواء كان تاما أو ناقصا . وإنما تعرف بوضوحها الذاتى فقط .

أنظر فى هذا الموضوع :

منطق أرسطو : (التحليلات الأولى مقالة ٢ فصل ٢٣) تحقيق عبد الرحمن بدوى ط . دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .. ابن سينا : البرهان ص ٤٤ — ٤٥ تحقيق عبد الرحمن بدوى . . محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ص ١٥ — ١٦

وإذا كان مقررا فى علم المنطق أنه لا يتركب دليل من مقدمتين سالبتين فمعنى ذلك أنه لابد من دليل تكون إحدى مقدمتيه –على الأقل– موجبة، والمقدمة الموجبة هى التى يحكم فيها بوجود المحمول الموضوع ، والحكم بوجود المحمول الموضوع إن كان حكماً بديهيا فالوجه الآخر لهذا الحكم هو ثبوت البداهة فى تصور الوجود ، وأن كان كسبيا بحثنا عن الأدلة التى أفادت هذا الحكم حتى نصل –أخيراً– إلى الدليل الذى يحكم فيه بوجود المحمول للموضوع حكماً مباشراً بديهيا . وهنا نكون أمام دليل يثبت فيه وجود خاص ثبوتاً بديهياً ومن خلاله ننتقل إلى إثبات الوجود العام وتصوره تصوراً بديهيا كذلك .

وخلاصة القول أن الدليل الأول الذى يطرحه القائلون ببداهة تصور الوجود يعتمد على مقدمات ثلاثة .

(ا) تصور حقيقة وجوده (الأنا) تصورا بديهيا .

(ب) الانتهاء إلى دليل ضرورى الوجود .

(ح) المقدمة الموجبة التى يحكم فيها بوجود المحمول الموضوع حكماً بديهياً .

نقد الإيجى لهذا الدليل :

يعتبر هذا الدليل من المواطن الكثيرة التى يفترق فيها الإيجى عن الرازى ، وذلك أن الرازى من أبرز القائلين ببداهة تصور الوجود فى المدرسة الأشعرية ، فلقد أفرد لهذه القضية مكاناً فسيحاً فى صدر « مباحثه المشرقية » وهو فى هذا القول يلتقى مع ابن سينا ومع الفلاسفة بوجه عام فى نظرتهم المثلثة إلى الوجود ، تلك التى تقرر :

١ — أن الوجود ممتنع التعريف ،

٢ — وأنه أولى التصور .

٣ — وأنه أول الأوائل فى التصورات .(١)

ونقد الإيجى يتجه إلى المقدمات الثلاث التى ابتنى عليها الدليل السابق :

فأولا :

لا يسلم الإيجى ببداهة تصور وجود « الأنا » ، وعنده أن « وجودى » ليس من الحقائق المتصورة بالكنه وبالحقيقة تصورا بديهيا ، وأن قضية : « أنا موجود » قضية تصديقية تفيد تصديقا بديهيا بأنى موجود ، لكنها لا تفيد تصور « وجودى » تصوراً بديهيا . بعبارة أخرى : كل ما يمكن أن تفيده هذه القضية هو تصور «وجودى» تصوراً ما ، وليس تصوراً بالكنه أو بالحقيقة ، هذا بالإضافة إلى أن أحد طرفى القضية وهو : « أنا » غير متصور أيضا بالحقيقة والكنه ، فإذا كان الوجود الذاتى الشخصى متصورا بوجه ما ، فالذى يلزم منه أن يكون الوجود المطلق متصورا بوجه ما كذلك، وهذا مالاخلاف حوله ، إذمن المسلم عند الجميع أن مفهوم الوجود المطلق قد يلحظه الذهن بصورة أو بأخرى ، إنما الخلاف حول تصور « الوجود المطلق » تصورا بالكنه وبالحقيقة .

وثانيا :

يمنع القضية القائلة بضرورة الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى ، لأن اللازم فى هذا المقام هو الدليل الضرورى، أى المعلوم بالضرورة لا الموجود بالضرورة ، والدليل هو الذى تتوافر له عناصر اليقين الضرورى بغض

---

(١) الرازى : المباحث المشرقية جـ ١ ص ١٠ ومابعدها ، ابن سينا : إلهيات الشفاء (ط . طهران) المقالة الأولى : الفصل الخامس ، وأيضا : صدر الدين الشيرازى . تعليقات على إلهيات الشفاء ص ٢٣ ، ٢٤ .

النظر عن وجوده أو لا وجوده ، والمطلوب فى الدليل دائماً هو هذا المعنى المنطقى لا بالمعنى الأنطولوجى - إن صح مثل هذا التعبير - لأن وجود الدليل مرحلة أخرى متأخرة عن الدليل نفسه وهى قد تكون وقد لا تكون ، إذ قد يكون الدليل مرة وجوديا وقد يكون مرة عدميا ، أليس استدلالى بعدم الغيم على عدم المطر استدلالا صحيحا من ناحية والصدق المنطقى ، برغم أن كلا من طرفى هذا الدليل ليس له حظ من الوجود فى الواقع الخارجى!!

وإذن فصدق مقدمتى الدليل فى نفسيهما هو [مناط الصدق فى المدلول ، أما وجود المقدمتين - خارجاً - أو لا وجودهما فليس بمعتبر فى صدق المدلول. يقول السيالكوتى : « الصدق غير الوجود ، فإنه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الأمر ، وهو لا يقتضى وجود النسبة ولا وجود الطرفين فى الخارج كما فى قولنا : اجتماع النقيضين محال، بل أن يكون من المفهومات التى فى نفس الأمر من غير فرض فارض واعتبار معتبر »(١) : فالذى يلزم من كلام القائلين ببداهة [الوجود - فيما يرى الإيجى - هو : الانتهاء إلى دليل ضرورى الصدق وليس الانتهاء إلى دليل ضرورى الوجود ، وإذا سقط اعتبار الوجود فى الدليل كذلك لم يكن ثمت مبرر منطقى لإثبات الوجود المطلق فضلا عن إثبات بداهته وأوليته .

وثالثا :

من منطلق الفصل بين الضرورة العقلية وبين التحقق فى الوجود الخارجى يرفض الإيجى أيضا مضمون القضية الثالثة وهو أن الموجبة هى ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع، فهاهنا أيضا يقال ما قيل فى النقد السابق من أن وجود المحمول — بل والموضوع — غير مشروط فى الإيجاب ، لأن الإيجاب فى قضية ما ليس هو الحكم بوجود المحمول للموضوع بل هو الحكم بأن ما صدق عليه الموضوع من أفراد يصدق عليه المحمول حتى ولو كان كل

---

(١) أنظر تعليقاته على شرح المواقف جزء ٢ ص ٨٤

من الموضوع والمحمول غير موجوده فى الأعيان ، مثلا القضية القائلة بأن « شريك البارى مستحيل » قضية موجبة بلا ريب برغم أن موضوعها ومحمولها غير وجوديين على الإطلاق ومعنى الإيجاب فيها هو أن كل ماصدق عليه أنه شريك البارى صدق عليه أنه ممتنع ومستحيل . ومن هذا القبيل أيضا القضية التى تقول : «زيد أعمى» لأن المحمول فيها يصدق على الموضوع بالرغم من كون هذا المحمول أمراً عدميا . وهكذا نرى أن مناط الإيجاب فى القضايا ليس هو وجود المحمول للموضوع بل هو صدق المحمول للموضوع ، وصدق المحمول أعم من وجود المحمول أو لا وجوده(١) .

وينتهى هذا القسم الثالث من الاستدلال — كما انتهى القسم الثانى منه — إلى خلو مضمونه من فكرة الوجود الجزئى ، ثم إلى خلوه من فكرة الوجود المطلق ، وبتحطيم هذا القسم الثالث من الاستدلال يتحطم الدليل الأول الذى قدمه القائلون ببداهة الوجود .

. . . .

٢ — « الثانى قولنا : « الشىء إما موجود وإما معدوم » بديهى ، وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا . فإن قيل : « إن زعمت أنه بديهى مطلقا فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع» ، قلنا : بديهى مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزائه ، ولا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفى تصورهما بوجه ما » .

الدليل الثانى من أدلة القائلين ببداهة الوجود :

يرتكز هذا الدليل على إبراز معنى التناقض الكامن بين مفهومى الوجود والعدم كما يرتكز على أن العلم بأن الشىء لا يخلو عن أحد هذين

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف ج ٢ ص ٨٨

المفهومين علم بديهي ، ومن هنا تكون القضية القائلة: « إن الشيء إما موجود وإما معدوم » قضية بديهية ، أي تفيد تصديقا بديهيا باستحالة خلو الشيء عن هذين الأمرين معا — أو اجتماعهما فيه معا كذلك — ، ومن بداهة التصديق في هذه القضية يمكن استنتاج بداهة تصور الوجود ، لأن هذا التصديق البديهي متوقف لامحالة على تصور الطرفين اللذين هما: الموجود والمعدوم، وما يتوقف عليه البديهي لا شك يكون بديهيا كذلك ، لأن التصور هاهنا سابق في ترتيب العقل على التصديق ، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيا ، فالموجود الذي هو أحد التصورين في هذه القضية البديهية بديهي أيضا ، ولا شك أن بداهة الموجود تساوي أو تؤدي إلى بداهة الوجود .

وإذن فهذا الدليل يعتمد على أمرين :

(أ) بداهة التصديق القائل بأن الشيء إما موجود وإما معدوم .

(ب) بداهة تصور الوجود أخذا من بداهة هذا التصديق السابق .

محاولة الإيجي لتصحيح الدليل :

يورد الإيجي الاعتراضات التي يمكن أن تتوجه على هذا الاستدلال ثم يحاول تنفيذها كي يسلم له هذا الدليل ويستقيم قبل أن يجيب عنه في نهاية المطاف .

وقبل أن نمضي معه في توجيه الاعتراض ورده يلزمنا أن نكون على ذكر من أمرين :

الأمر الأول : الخلاف المشهور بين الإمام الرازي وبين الحكماء حول بساطة التصديق أو تركيبه ، وقد نعلم أن التصديق عند الرازي ليس أمرا بسيطا بل هو معنى مركب من أربعة تصورات : الموضوع ، المحمول ، النسبة الحكمية التي هي الرابطة ، ثم الحكم إيجابا ، فالتصديق حين يطلق

ينصرف — عند الرازى إلى هذه العناصر الأربعة التى تدخل أجزاء فى ماهيته الكلية . أما الفلاسفة فلأنهم يقولون ببساطة التصديق يرون أنه مجرد الحكم فقط بحيث لا تدخل التصورات الأخرى أجزاء فى مفهوم التصديق(١) .

الأمر الثانى : معنى « المصادرة على المطلوب » وهى عبارة تقال لإبطال الدليل ، بمعنى أن الدليل الذى يشتمل على المصادرة على المطلوب دليل فاسد، وذلك لأن المصادرة من المغالطات المعنوية التى تلحق الأقيسة باعتبار نتائجها ومعنى المصادرة باختصار : هو اتحاد مفهوم النتيجة فى القياس مع مفهوم إحدى المقدمات فى ذلك القياس : فمثلا لو قلنا : « كل إنسان بشر وكل بشر متفكر إذن كل إنسان متفكر » لوجدنا أن النتيجة التى هى : « كل إنسان متفكر» هى نفس المقدمة الكبرى القائلة : «كل بشر متفكر» لأن مفهوم « إنسان » يساوى مفهوم « بشر » فى الدلالة وإن اختلف اللفظ فيهما ، وبهذا تتطابق النتيجة مع إحدى مقدمتى القياس من حيث المعنى والصدق ، والفساد الذى يطرأ على القياس من جراء المصادرة نابع من اشتراك الحد الأوسط مع واحد من الحدين الآخرين فى إحدى مقدمتى القياس ، لأن المقدمة التى يقع فيها هذا الاشتراك يصبح موضوعها ومحمولها شيئا واحدا فى نفس الأمر وليس شيئين متغايرين ، وهذا يؤدى بالضرورة إلى أن تكون المقدمة الأخرى عين المطلوب الذى هو النتيجة، ومعنى ذلك أن المصادرة تحيل القياس فى التحليل الأخير إلى مقدمة واحدة من حيث المعنى والحقيقة لا إلى مقدمتين ونتيجة كما هو شرط تركيب القياس(٢) .

---

(١) الرازى المحصل ص ٣ ، وأيضا : الطوسى : تلخيص المحصل نفس الموضع .

(٢) محمد رضا المظفر : المنطق ص ٤٩٥ ، الجرجانى : التعريفات ص ١٩٢

ونعود إلى الدليل الثانى لنقول : إن الرازى استند إلى عين هذا الدليل وهو بصدد الاستدلال على بداهة الوجود ، وقد صور هذا الدليل بقوله : « إن العلم بأن الأمر لايخلو عن النفى والإثبات علم أولى بديهى ، والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم ، والسابق على الأوّلى أولى بأن يكون أوّليا ، فتصور الوجود أوّلى »(١) .

أما الاعتراض الذى يمكن أن يثار حول هذا الدليل فيكمن فى التساؤل التالى: علام تنصب البداهة فى هذا التصديق؟ هل تنصب على أجزاء التصديق كلها ، أى : الحكم مع التصورات التى تركب منها هذا التصديق ؟ أو أن البداهة تنصب على الحكم فقط ؟ إن قلنا : إن البداهة تنصب على التصديق كله فهذه البداهة تشمل الحكم كما تشمل التصورات التى من ضمنها تصور الموضوع وتصور المحمول ، وفى هذا مصادرة على المطلوب ، وبيان هذه المصادرة :

أولا : إذا كان التصديق بديهياً بجميع أجزائه كان الوجود الذى هو جزء منه بديهياً أيضاً .

ثانياً : إذا كانت بداهة الوجود مأخوذة فى مقدمة الدليل - باعتبارها جزءاً من التصديق البديهى - فكيف كانت نتيجة فى آخر الدليل ؟ أليست بداهة الوجود محل النزاع ؟ وهى المطلوب الذى يجب أن تتمخض عنه النتيجة فى نهاية الدليل ؟ فكيف كانت بداهة الوجود مقدمة ونتيجة فى ذات الوقت ؟! هذه مصادرة على المطلوب . وإذن فحين نقول إن التصديق بكل أجزائه بديهى فإن هذا الدليل تلزمه المصادرة على المطلوب لامحالة . وهذا معنى قول الإيجى : فإن قيل : إن زعمت أنه بديهى مطلقاً (أى : بجميع الأجزاء) فمصادرة ......» .

(١) المباحث المشرقية حـ١ ص ١١

أما إن قلنا : إن البداهة لا تنصب على التصديق كله ، بل تتجه فقط نحو الحكم فإن الدليل لا يفيد بداهة الوجود ، لأننى قد أحكم بعد تصور الموجود والمعدوم بأن الشيء إما موجود أو معدوم، ويكون حكمى بديهياً وفى ذات الوقت لا يلزم منه أن يكون تصورى الأول للموجود والمعدوم تصوراً بديهياً ، وبعبارة أخرى : قد أتصور الطرفين ، ثم أحكم حكماً بديهياً بينما لا يكون الطرفان كذلك. وعلى ذلك فإن أريد بالبداهة أن تكون مقصورة على الحكم فقط فهذا لا يلزم منه أن يكون تصور الطرفين (= الموجود والمعدوم) بديهياً ، وبالتالى يفقد الدليل كل قيمة فى البرهنـــة على بداهة الوجود ، وهذا هو معنى قول الإيجى : « .. أو زعمت : أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى ، لا ينفع » .

ولتصحيح الدليل يختار الإيجى الشق الأول من هذا التساؤل . فيختار أن التصديق بديهى بجميع أجزائه : التصورات والحكم ، وهذا أمر طبيعى لأنه بصدد عرض رأى الفلاسفة من خلال استدلالات الرازى فى هذا المقام ، وإذا كان الرازى يرى تركب التصديق من التصورات ومن الحكم فعلى الإيجى أن يختار أن البداهة تشمل التصديق بالمفهوم الرازى ، أعنى : التصورات مع الحكم ، وعليه فى ذات الوقت حل صعوبة المصادرة تمهيداً لوضع الدليل فى الإطار الصحيح من حيث البناء المنطقى والاتساق العقلى قبل أن يجيب عليه . وهذا هو ما فعله حين ذهب إلى أن البداهة شاملة للتصديق بجميع أجزائه ومع ذلك لا يلزم أن تنشأ المصادرة على المطلوب ، فالمصادرة تنشأ حين نتصور أن بداهة التصديق مستدلة من بداهة الأجزاء ، أى حين تكون حركة الفكر متجهة من بداهة الأجزاء إلى بداهة التصديق ، هاهنا فقط تنشأ المصادرة لأن بداهة التصديق فى نفس الأمر تصبح متوقفة على بداهة أجزائه فالاستدلال بأحدهما على الآخر يوقع فى المغالطات العقلية القادحة فى صحة الأقيسة . . وإذا كانت المصادرة إنما تنشأ لو قلنا بتوقف بداهة التصديق على بداهة الأجزاء فإن الأمر لا يكون كذلك لو قلنا : إن العلم ببداهة

التصديق لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء بل يستتبعه فقط ؛ لأننى قد أعلم بداهة المجموع دفعة واحدة دون علـــم تفصيلى ببداهة الأجزاء ، وكل ما فى الأمر أن العلم الأول يستتبع العلم الثانى دون أن يتوقف عليه ، ويضرب شارح المواقف مثلا بالبله والصبيان الذين قد يباح لهم العلم ببداهة هذا التصديق دون أن يلاحظوا ما إذا كانت الأجزاء بديهية أو كسبية ، وماذلك إلا لأن العلم بالتصديق غير مترتب ترتباً ضرورياً على العلم التفصيلى بالأجزاء ، وكأن الفرق بين العلمين فرق كاف فى شجب علاقة التوقف والترتب بين أحدهما والآخر . وإذن فى الدليل علم إجمالى ببداهة التصديق لا يتوقف على علم تفصيلى ببداهة الأجزاء ، بل قد يستتبعه فقط ، فلا تلزم المصادرة على المطلوب .

نقد الإيجى للدليل :

أما نقد الإيجى لهذا الدليل فيتلخص فى التنبيه على الفرق بين التصور بوجه ما ، والتصور بالكنه ، والرازى وإن تم له إقامة علاقة وثقى بين بداهة التصديق وبين بداهة الجزئين اللذين يتركب منهما هـــذا التصديق إلا أنه يمكن أن يقال : إن هذا التصديق البديهى يكفى فى الوصول إليه تصور الأجزاء تصوراً بوجه ما ، لا تصوراً بالحقيقة وبالذات ، فتصور الوجود والعدم تصوراً عاما إجماليا كاف فى الوصول إلى بداهة التصديق الذى تركب منهما ، وبالتالى لا تكون بداهة المركب منهما أمارة على بداهتهما فى نفسيهما بل كل ما يلزم من الدليل هو تصور الوجود والعدم تصوراً ما ، وهذا ليس محلا لنزاع أما محل النزاع فهو تصور الوجود تصوراً بالذات وبالحقيقة هل هو أمر بديهى أو غير بديهى .

.. .. ..

٤ — « الثالث » : أنه لو كان مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم ، والقسمان باطلان .. أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ،

وإلا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية أو لا ، فعند الاجتماع لابد أن يحصل أمر هو الوجود وإلا فلاوجود ويكون عارضاً لهما مسبباً من اجتماعهما فتكون هى علل الوجود ومعروضاته لا أجزاءه .

وقد يقال : الأجزاء تتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء ، أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال : إما أن تتصف بوجود «مع» أو «بعد» فليس الجزء متقدما ، أو «قبل» فيتقدم الشىء على نفسه ، أو لاتتصف به فالوجود محض ماليس له وجود» .

الدليل الثالث على بداهة الوجود :

بداية الخيط فى هذا الدليل هى : استحالة تعريف الوجود بأى قسم من أقسام التعريف المنطقى ، أي أن الوجود لكونه معنى أوليا فطريا بسيطا يند ببساطته عن الوقوع تحت التعريف سواء كان هذا التعريف حدا أو رسما . واستحالة تعريف الوجود — عند القائلين به — هى من أقوى الأمارات اليقينية على بداهته ، لأن الذى لا يقبل التعريف بالحد أو بالرسم لايكون كسبياً بحال من الأحوال .

أما استحالة تعريف الوجود بالحد فلأن التعريف بالحد إنما يكون للأمور المركبة ، لأنه — كما هو معلوم من المنطق — تعريف بالجنس والفصل ، والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط فهو إذن غير قابل للتعريف بالحد .

ولكن ما الدليل على بساطة الوجود ؟ ولم لايكون الوجود مركبا ؟ . والإجابة عند القائلين ببساطة الوجود أن الوجود لوكان مركبا لكانت له أجزاء ، لأن معنى التركيب ليس إلا الاشتمال على الأجزاء والأبعاض . . فهذه الأجزاء :

(أ) إما أن تكون هي الأخرى أجزاء وجودية أو إن شئت فقل: «وجودات»، وحينئذ يلزم عليه أن يكون جزء الحقيقة المعقولة (= وجودات) مساويا للكل في تمام الماهية أي: الوجود وهذا أمر مستحيل.

(ب) وإما أن تكون هذه الأجزاء لا وجودات وحينئذ يقال: إن هذه الأجزاء اللا وجودية حين تجتمع فإنه يحصل لها أمر زائد على هذه الأجزاء، وهذا الأمر هو «الوجود» لأنه إن لم يحصل لها هذا الوجود لظلت الأجزاء أموراً عدمية، وللزم أن يكون الوجود عبارة عن هذه الأمور العدمية أو اللا وجودية وهو أمر محال، وإذن فلا بد من التسليم بأنه يحصل لها أمر هو الوجود نتيجة اجتماعها، وحينئذ يكون اجتماع الأجزاء هو علة حدوث هذا الأمر الحاصل الذي هو الوجود، كما تكون الأجزاء في ذات الوقت معروضة لهـــذا الوجود، أو قابلة له ومعنى أن الأجزاء علل للوجود ومعروضات له أنها ليست أجزاء للوجود، وأن التركيب قد وقع في فاعل الوجود أو في قابله لا في أجزائه وهذا خلاف ما افترضناه في بداية الدليل من أن التركيب في ذات الأجزاء لا في فاعل أو قابل. يقول الرازي في تعليل استحالة تعريف الوجود بالحد: «... لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون.

فإن كانت وجودية: كان للوجود الواحد وجودات — وأيضا: فلأنه يلزم أن يكون الشيء محتاجاً إلى مثله.

وإن لم تكن وجودية: فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث، فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية. وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود، أو قابلا له، فلا يكون التركيب في نفس الوجود، بل في قابله أو فاعله فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفا له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه»(١).

---

(١) المصدر السابق ص ١٢

وقد وقف الرازى بهذا الدليل عندهذا الحد، بيد أن الإيجى زاد عليه وجهين آخرين اعتبرهما استدلالين إضافيين.

الوجه الأول: أن الأجزاء التى يتركب منها الوجود إن اتصفت بالوجود لزم عليه أن يكون الكل صفة للجزء وهو أمر محال، وإن لم تتصف بالوجود بل اتصفت بالعدم لزم منه اجتماع النقيضين وهو أمر محال كذلك.

الوجه الثانى: أن أجزاء الوجود — على فرض تركبه — إن اتصفت بالوجود فمعنى ذلك أن تؤول الصورة إلى وجود وإلى أجزاله وجودية، فلو تصورنا علاقة الأجزاء الوجوية بجوعها الذى هو الوجود، لألفيناها على نحو من العلاقتين التاليتين:

(أ) فإما أن تكون الأجزاء موجودة معه أو بعده، أى: مع الوجود أو بعد الوجود الذى هو مجموعها، وحينئذ يلزم من هذه المعية أو البعدية ألا يكون الجزء متقدما على الكل وهو أمر مستحيل.

(ب) وإما ان تكون الأجزاء موجودة قبل الوجود الذى هو الكل والمجموع، وحينئذ يلزم تقدم الشىء على نفسه وهو مستحيل.

أما إذا افترضنا أن أجزاء الوجود لا تتصف بالوجود أصلا فإن هذا الافتراض سيؤدى إلى أن يكون الوجود محض ما ليس له وجود، أى يكون الوجود هو تلك الأجزاء العدمية التى لا تتصف بالوجود.

ه — د وأما تعريفه بالرسم فلوجهين:

أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة، والنزاع فيه.

الثانى: أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بالاستقراء، وأيضا: فهو أعم المفهومات، والأعم جزء الأخص، والجزء

أعرف ، وأيضا : فالفيض عام ، والأعم أقل شرطا ومعاندا ، لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعاند له من غير عكس فيكون وقوعه فى النفس أكبر » .

وأما استحالة تعريف الوجود بالرسم فلسببين :

السبب الأول : أن التعريف بالرسم لا يفيد تصور الكنه والحقيقة ، وإذا كان الخلاف فى تعريف الوجود يدور حول تعريف الكنه والحقيقة فتعريفه بالرسم إذن أمر لاطائل تحته .

السبب الثانى : أن التعريف بالرسم تعريف بالأظهر وبالأعرف ، ولا شىء أعرف ولا أظهر من الوجود . والدليل على ذلك — فيما يرى الرازى — أن الوجود إنما كان أعرف المفاهيم لأن الاستقراء - أولا - قد دل على ذلك ، وثانيا لأن الوجود أعم المفاهيم والأعم أعرف دائما ؛ لأنه جزء الأخص ، والجزء أعرف من الكل إذ العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس ، ومثلا : علمى بالإنسان متوقف على علمى بالحيوان الذى هو جزء ماهيته ، من غير عكس ، ويرى الرازى أن الأعم أعرف لسبب آخر ميتافيزيقى هو : استمرار فيض المعقولات من المبدأ الفياض على العقل البشرى الذى يقبل هذه المعارف بصورة مستمرة ، فإذا عرفنا أن الأعم دائما هو أقل شرطا وأقل معاندا من الأخص فإن من المسلم به أن يكون ارتسام الأعم فى صفحة العقل أسرع وأظهر من ارتسام الأخص .

وهكذا ينتهى الدليل الثالث — عبر تشقيقات عقلية كثيرة — إلى استحالة تعريف الوجود تعريفا بالحد وتعريفا بالرسم .

٦ — « وجوابه أنا نختار أن أجزاءه وجودات ، قولك : فالجزء مساو الكل فى الماهية ، قلنا : ممنوع ، فإن وجود كل شىء عندنا نفس حقيقته وهى متخالفة .

قولك : يحصل عند الاجتماع أمر آخر . قلنا : نعم ، وهو المجموع ثم ماذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نطرده بعينه فى السكنجبين مثلا ، قوله : الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم . قلنا : كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلو عنها أو عن نقيضها .

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التى لا وجود لها فى الخارج وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة . وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة : وقد يقال : لا تتصف لا بهذا ولا بذاك وهو تصريح بإثبات الواسطة ، قوله : تتصف بوجود « مع » أو « بعد » أو « قبل » . قلنا : مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمها فيه ، وهو ممنوع ، بل التمايز فى الذهن كما سيأتى . أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود محض العدمات ، بل محض معدومات . وكذا كل مركب فالعشرة محض أمور لا شىء منها بعشرة قوله : الرسم لا يعرّف الكنه . قلنا : لا يجب تعريفه بالكنه ، وأما أنه لا يفيده شىء من الرسوم فلا ، لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة ، قوله : لا أعرف من الوجود مصادرة ، فإن من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم أنه لا أعرف منه ؟ ! . قوله : الأعم جزء الأخص ، ممنوع ، بل قد يكون عرضاً عاما ، قوله : الفيض عام قلنا : مبنى على الموجب بالذات . قوله : شروط العام ومعانداته أقل . قلنا : ذلك بالنسبة إلى تحققهما فى الهويات ، إذ العموم والخصوص إنما يعرف للشىء باعتبار ذلك لا إلى تحققها فى الذهن إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين » .

موقف الإيجى من الدليل الثالث :

يقف الإيجى من هذا الدليل موقفا نقديا تشعبت أنحاؤه وأبعاده وذهبت مذاهب شتى نتيجة تشعب الدليل ذاته وكثرة الاحتمالات العقلية التى يمكن أن يثيرها عمق النظر فى هذا الدليل . وموقف الإيجى هنا عبارة عن موقفين نقديين :

موقف يرى فيه أن الوجود يمكن أن يعرف بالحد .

وموقف يرى فيه أن الوجود يمكن أن يعرف بالرسم .

فأما الموقف الأول فكلام الإيجى فيه يتلخص فى النقاط الآتية :

أولا :

يرى الإيجى أن الوجود يمكن تعريفه بالحد ، وبالتالى لاضير أن نتصور الوجود ذا أجزاء وأبعاض ، على أن تكون هذه الأجزاء — أو الأبعاض — وجودات هى الأخرى أيضا . أما الاعتراض بأنه يلزم على ذلك أن يتساوى الجزء مع الكل فى تمام الماهية فهو اعتراض — فيما يرى — واه ولا خطر له ، لأن مفهوم الوجود — عنده — هو نفس حقيقة الشىء ، أى أن الإيجى — منطلقا من فلسفة أشعرية محضة — يرى أن الوجود يساوى الحقيقة والذات ، فإذا كانت الحقائق مختلفة والذوات لاتتشابه ولا تختلط فالوجودات — فى هذا الدليل — لاتتشابه ولا تتحد كذلك ، لأن كل جزء من هذه الأجزاء الوجودية هو حقيقة قائمة بذاتها لاتختلط بغيرها ، وإذا كانت الوجودات متخالفة بحقائقها وهوياتها فلا يعقل إذن أن يتساوى الجزء — أى الوجودات التى هى الأجزاء — مع الكل الذى هو الوجود ، فى تمام الماهية .

ثانيا :

وحتى لو فرض أن هذه الأجزاء ليست وجودية فلا يلزم المحذور الذى نتج من حصول الوجود عند اجتماع هذه الأجزاء ، ولا يلزم بالتالى صيرورة هذه الأجزاء إلى فواعل وقوابل للوجود لا أجزاء تتركب منها حقيقة الوجود كما هو الفرض فى الدليل . فحقيقة الأمر أن اجتماع الأجزاء ليس أمراً آخر غير الوجود ، والحاصل عند اجتماع الأجزاء ليس إلا مجموع هذه الأجزاء الذى هو عين الوجود ، وإذن فالتركيب واقع فى ذات الأجزاء لا فى الفاعل ولا فى القابل .

ثالثا :

هذا الاستدلال منقوض من أساسه لأنه لو اطرد فى أمثلة أخرى لظهر تهافته وبطلانه ، فمن لغو القول أن يقال فى الدواء المركب — مثلا — : إن كانت أجزاؤه دواء لزم أن يتساوى الجزء مع الكل فى تمام الماهية ، وإن لم تكن دواء : فإن حصل عند اجتماعها أمر زائد هو الدواء كان التركيب فى علله لا فى أجزائه ، وإن لم يحصل هذا الأمر الزائد كان الدواء محض ما ليس بدواء ؟ !

رابعا :

نفس هذا النقض يرد به على الاعتراض بأن أجزاء الوجود إن اتصفت بالوجود لزم أن يكون الكل صفة للجزء ، وإن اتصفت بالعدم لزم اجتماع النقيضين ، لأنه قول غير مطرد ولا يمكن أن يصدق فى أى مثال من أمثلة المركب ، فمن التهافت — مثلا — أن يقال فى الدار : إن أجزاءها إما أن تكون داراً فيكون الكل صفة للجزء أو ليست بدار فيجتمع النقيضان ! !

خامسا :

القول بأن أجزاء الوجود لاتتصف بالوجود ولا بالعدم - ضرورة ترتب المستحيل على كل من الاحتمالين - قول غير دقيق ، فعند الفلاسفة أن الوجود قد يتصف بالعدم ، لأن الوجود من المعقولات الثانية ، وهى المعقولات التى لايكون بإزائها موجود في الخارج مثل : النوع والجنس والفصل والكلية والجزئية «فإن هذه الامور لاتحمل على شئ من الموجودات الخارجية »(١) . وهي معقولات تقابل المعقولات الأول تلك التى يوازيها في الخارج موجودات تطلق عليها مثل : حيوان ، وإنسان فإنهما يحملان على الموجود الخارجى فيقال: زيد إنسان ، والفرس حيوان .: فإذا كان الفلاسفة يعتبرون الوجود معقولا ثانيا فهو إذن غير موجود خارجاً ، والذى لاوجود له فى الخارج هو المعدوم من غير شك ، لانه لا واسطة عند الفلاسفة بين الموجود والمعدوم . ومن هذا المنطلق يصح عند الفلاسفة اتصاف الوجود بالعدم ويصح أيضا أن تتصف الأجزاء الوجودية بالعدم ولا يلزم اجتماع النقيضين بل قد يصح اتصاف الوجود بالوجود فيما يرى الشيخ الأشعرى انطلاقا من أن الوجود نفس الحقيقة ، وأن الحقيقة توصف بالوجود من غير شك ، فالوجود إذن يمكن أن يأتى صفة للحقيقة ، ولا يقال : إذا كانت الحقيقة هى نفس الوجود فكيف اتصفت به مع أن الصفة يجب أن تكون خارجة عن موصوفها حتى يمكن أن تقوم به كوصف .

لايقال هذا لأن الصفة عند الأشعرى هى مايصح حمله على الموصوف سواء كانت عين حقيقته أوخارجة عن حقيقته . ومعنى ذلك أن الوجود كما يصح اتصافه بالعدم عند الفلاسفة يصح اتصافه بالوجود عند

---

(١) أنظر : الجرجانى : التعريفات ص١٩٧ ، وأيضا : إسماعيل زاده الكلنبوى : البرهان ص٤٠

الأشعرى ، ومن هذين المنطلقين يمكن الرد على ما اعترض به فى الدليل من أن اتصاف الأجزاء الوجودية بالوجود أو بالعدم أمر مستحيل .

سادساً :

بل يمكن أن يقال : إن أجزاء الوجود لاتتصف بوجود ولا بعدم إذا أخذنا فى الاعتبار مذهب مثبتى الأحوال .

وهكذا يمكن أن نقول : إن الوجود ذو أجزاء ، وأن هذه الأجزاء لا تتصف بوجود ولا بعدم ، فلا تلزم الإحالات العقلية فى الدليل السابق .

أما الاستدلال الذى يمنع تركب الوجود من أجزاء لاستحالة وجود الأجزاء « مع » أو « بعد » أو « قبل » مجموعها الذى هو الكل ، فإن الإيجى يرفضه رفضا تاما لأنه استدلال يقوم على التفرقة والتمايز بين الأجزاء وبين الكل فى المركب ، أى بين الفصل والجنس فى الخارج ، واعتبار كل منهما موجوداً قبل النوع ، وهذا أمر غير ممكن ، لان التمايز بين الجنس والفصل والنوع لايكون إلا بحسب الذهن — أو فى التصور — فقط ؛ أما بحسب الواقع فلا تمايز بين هذه الامور الثلاثة أبداً ؛ بل الذى نتحدث عنه هو الموجود فى الخارج دفعة واحدة ؛ وإذن فلا تتصف أجزاء الشئ بالوجود قبل وجود ذلك الشئ أو بعده أو معه .

وعند الإيجى أن الوجود يمكن تعريفه بالحد حتى ولو افترضنا — على عكس المرة السابقة — أن أجزاءه ليست وجودية ، بمعنى أنه يمكن وصف أجزاء الوجود بأنها معدومات دون الوقوع فى بؤرة التناقض ، ففرق كبير بين قولى الوجود محض عدمات وبين قولى : الوجود محض معدومات إن العبارة الأولى هى وحدها العبارة المتناقضة لأن النقيض فيها محمول على

نقيضه حملا إيجابيا ، وإذا كان العدم نقيضا الوجود فهما لا يجتمعان – ولا يرتفعان – بداهة .

أما العبارة الثانية «الوجود محض معدومات» فهى عبارة لا تجمع بين نقيضين ، وكل ما تؤدى إليه هو : أن الوجود مركب من أجزاء ، متصفة بنقيضه ، وليس فى هذا جمع بين نقيضين «لأن صفة الجزء ليست جزءا من المركب»[1] .

فمثلا : مفهوم العدد «عشرة» مركب من آحاد ، وكل واحد من هذه الآحاد بمفرده ليس عشرة ، وهذا معناه أن كل واحد من هذه الآحاد يتصف بأنه ليس عشرة أى يتصف بنقيض الكل ، وهذا يعنى أيضا أن العشرة مركبة من أمور يتصف كل منها بأنه «لا عشرة» ، أى يتصف كل منها بنقيض الكل . بينما هذه الأمور أجزاء حقيقية لهذا المركب ، والذى صحح هذا الاتصاف هو أن طرفى النقيض ليس هما : الأجزاء من ناحية والمركب من ناحية ثانية ، بل المركب من جهة ، وصفة الأجزاء – لا الأجزاء – من الجهة المقابلة ، وإذا كانت صفة الجزء ليست جزءا من المركب فلا ضير إذن أن يتصف المركب بنقيض أجزائه .

أما الموقف النقدى الثانى فإن الايجى يقرر فيه أن الوجود كما يجوز تعريفه بالحد يجوز أيضا تعريفه بالرسم دون أن تلزم الإشكالات العقلية التى افترضها القائلون باستحالة التعريف ، وهى الإشكالات التى انحصرت فى : أن الرسم لا يفيد التعريف بالكنه ، وأنه تعريف بالأظهر وليس ثمت مفهوم أعرف ولا أظهر من مفهوم الوجود .

ونقد الإيجى لهذا القسم من الدليل الثالث ينحصر فى الآتى :

---

(١) الجرجانى . شرح المواقف ج ٢ ص ١٠١ .

أولا :

القول بأن الرسم لا يفيد التعريف بالكنه يجاب عنه بأن الوجود لا يجب تعريفه بالكنه بل يكتفى فى تعريفه بما يميزه ولو بوجه ما من أوجه التمييز من غير ضرورة إلى تصور الماهية أو الحقيقة ، ولم يكتف الإيجى بهذه الإجابة الجدلية بل اعترض على نفس القانون المنطقى الذى يقرر أن الرسم لا يفيد تصور الماهية بالكنه متعللا بجواز أن تكون هناك بعض الخواص المستعملة فى التعريف بالرسم يفيد تصورها تصور كنه الحقيقة . وانتهى إلى جواز أن يكون للوجود خاصة يستلزم تصورها تصوره بالكنه والحقيقة .

وأما أن الوجود أعرف المفاهيم فهذه مصادرة على المطلوب لأن أعرفية الوجود هو الموضوع المتنازع فيه، وإلا لما اختلف فيه المختلفون ، فهذا الاختلاف ليس إلا دليلا على أن بداهته أو أعرفيته ليست محل اتفاق ، ثم إن معنى أعرفية الشيء يتوقف على بداهته فكيف يقال : إنه أعرف المفاهيم ؟

ثانياً :

الاستدلال على أعرفية الوجود بأن الأعم جزء الأخص استدلال غير صحيح ؛ لأن الأعم لا يكون دائما جزء الأخص ، بل قد يكون الأعم عرضا عاما ، أليس « الماشى » أعم من الإنسان وهو فى ذات الوقت ليس جزءاً من الإنسان ، بل هو عرض طارىء على ماهيته بعد تقوم هذه الماهية بالجنس والفصل ؟ !

فلم لا يكون الوجود مفهوما عاما وهو فى ذات الوقت عرض عام أو خاص وليس جزءاً ؟!

ثالثاً :

القول بأن الفيض عام قول باطل ؛ لأنه مبنى على نظرية الإيجاب بالذات تلك التى ترى أن الفيض — أو العطاء الإلهى — مستمر لا يتوقفه ، بل لا يصح تصور توقفه ، وهى نظرية عند الفلاسفة تقرر أن الله — تعالى — فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وقد أبطل المتكلمون هذه النظرية حين كشفوا عن العلاقة المنطقية بين حدوث العالم وصفة الإرادة ، وبناء على مذهب المتكلمين لا يلزم أبداً أن يكون الفيض عاما ومستمرا بل إن الاستمرار — أو عدم الاستمرار — مرتبط بإرادة المفيض ومشيئته ، وإذن فللمفيض تمام الإرادة ومطلق الاختيار فى أن يفيض العلم بالتمام أو لا يفيضه(١) .

رابعا :

ما قيل من أن شروط العام ، إيجابا أو سلبا ، أقل من شروط الخاص ، إنما يصدق فى تحقق كل منهما فى هويات خارجية ، بمعنى أن تحقق الأخص لابد فيه من مراعاة تحقق الأعم ، أى أن الشروط التى يتوقف عليها تحقق الأعم هى بعينها شروط لا بد منها فى تحقق الأخص ، والعكس غير صحيح أى أن شروط تحقق الأخص لا يتوقف عليها تحقق الأعم . لكن حين نتجاوز مرحلة التحقق فى هويات إلى مرحلة التصور فى الذهن ، أو مرحلة ما يسمى بالوجود الظلى الذى هو انعكاس للوجود الخارجى فإن هذه العلاقة تصبح غير ضرورية ؛ لأن التعاند بين الصور الذهنية مفقود تماما بدليل أن هذا التعاند الفعلى لا بد أن ينقلب هو الآخر إلى صورة عقلية ، أو ينضاف كصورة ذهنية جديدة إلى الصور الأخرى ، ومن هنا

---

(١) انظر تعليقات حسن جلبى على شرح المواقف جـ ٧ ص ٢٠٢

قيل : إن الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد منه بدونه ، فيجوز أن تحصل صورة الخاص فى الذهن دون أن تحصل صورة العام ما دام لا تعاند بين التصورات الذهنية(١) .

هذه هى أدلة القائلين ببداهة الوجود ، وهذا هو نقد الإيجى لكل دليل من تلك الأدلة .

وعندى أن نقد الإيجى كان يتسم فى أحيان كثيرة بسمات جدلية بحتة كان الهدف منها تحطيم وجهات النظر الأخرى دون مراعاة الانسجام أو الاتساق الفكرى لمذهب الإيجى ذاته . فمثلا : استمسك الإيجى فى بعض المواطن بفكرة تعريف الوجود بالكنه وبالحقيقة كمحل نزاع بين القائلين بالبديهية والقائلين بالكسبية ، بل استغل هذه الفكرة فى رد الدليل الأول للفلاسفة ، ذلك الذى اعتمد على تصور « وجودى الشخصى » تصورا بديهيا ، واعتبر هذا التصور تصوراً بوجه ما ، وهو يفيد تصور الوجود بوجه ما أيضا . وأن هذا مما لا خلاف حوله ، وإنما الخلاف محصور فى تصوره بالكنه هل هو بديهى أو غير بديهى .

ثم يذهب إلى النقيض مما استمسك به آنفا ، وهو بصدد نقد رأى القائلين باستحالة تعريف الوجود بالرسم ، فيقرر أن الوجود لا يجب تعريفه بالكنه أو بالحقيقة ، بل ويشكك فى القاعدة المنطقية الراسخة حين يجوز أن يكون تصور الخاصة مستلزما لتصور الماهية مع أن العرض الخاص لا يكشف حقائق المهايا وإنما يميزها فقط عما عداها .

ومن الحق أن الإيجى هنا يصدر عن المذهب الأشعري الذى يعتبر حصول العلم بعد النظر الصحيح إنما هو أمر عادى يخلقه الله تعالى كما يخلق

---

(١) الجرجانى : المصدر السابق ص ١٠٣

كل المسببات بعد أسبابها ، وتصور الخاصة ، بناء على هذا المذهب سوف يعقبه تصور حقيقة الماهية ما دام الأمر ليس أمر معلولات تتوقف على عللها . لكنه هنا يجادل الفلاسفة الذين يربطون بين تصور الذاتيات وتصور الماهيات ربطا عليا لا يتصور فيه تخلف ولا انفصام ، والذين ينكرون، - من هذا المنطلق - أن تكون العرضيات سواء كانت خاصة أو غير خاصة مؤديه إلى العلم الحقيقى بجواهر الأشياء .

ولقد كان على صاحب المواقف أن ينقد الاتجاه الفلسفى نقداً داخليا لا أن يواجه نظريتهم بنظريته التى تقف منها موقف النقيض ، وفيما أعتقد فإن نقد المذاهب الفكرية بمواجهة بعضها بالبعض الآخر ، ووقوف بعضها فى وجه البعض الآخر ليس أمراً معضلا ، ثم هو لا يكشف عن نقاط الضعف الداخلى فى نسيج المذهب المراد نقده .

* * *

الاتجاه الثانى : الوجود أمر كسبى :

٧ - « والمنكر له فرقتان :-

الأولى : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات ، وإما زائد فيكون من عوارضها ، فيعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا أيضا . والجواب : لا نسلم أنه إذا كان عارضا الماهية عقل تبعا لها ، إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه . سلمناه ، لكن يكفى تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية . وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهيات المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر ، لأن الماهية من حيث هى ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها .

الثانى : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية ، فلو كان ضروريا لم يعرفوه . والجواب : أن تعريفه ليس

لإفادة تصوره بل لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه . وقد أجيب بأن أحداً لم يشتغل بتعريف السكون فى الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب السكون فى الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه » .

يمكن تقسيم المنكرين لبداهة الوجود إلى فرقتين :

فرقة تقول : إن الوجود كسبى .

وفرقة تقول : إن الوجود غير متصور إطلاقا .

أدلة القائلين بأن الوجود كسبى :

الدليل الأول :

إن الوجود لا يخرج عن أحد أمرين ، فهو إما نفس الماهية ، أو زائد عليها عارض لها ، وفى كلتا الحالتين لايكون الوجود بديهيا ، لأن الماهيات فى أنفسها ليست أمورا بديهية ، وكذلك عوارض الماهيات ليست هى الأخرى بديهية ، لأن تعقلها كعوارض متوقف على تعقل معروضاتها التى هى الماهيات ، وإذا كانت الماهيات ليست بديهية بذواتها فكذلك الوجود الذى هو عارض لها لايكون بديهيا بذاته من باب أولى .

نقد الدليل :

ليس صحيحا أن كل عارض تابع فى تعقله للمعروض ، فقد يتصور العارض دون ملاحظة المعروض ، والدليل على ذلك أن الذين قالوا ببداهة الوجود تعقلوه وتصوروه دون التفات إلى أى أمر آخر غير مفهوم الوجود .. وعلى فرض أن تعقل العارض متوقف على تعقل معروضه فقد يكفى تصور ماهية معينة مخصوصة بحيث تكون هذه الماهية ضرورة — كتصور ماهية

الحرارة مثلا — ، فإذا تصورنا ماهية ضرورية وتصورنا الوجود عارضا لها فإن الوجود يكون حينئذ عارضا لماهية بديهية ضرورية ويكون تصور الوجود — بالتالى — أمراً بديهياً ، كذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أن لازم الضرورى لابد أن يكون ضروريا أيضاً .

ويذكر صاحب المواقف نقداً آخر لهذا الدليل ملخصه : أننا لو سلمنا أن فهم العارض متوقف على فهم المعروض فإننا نرى أن الوجود المطلق عارض للماهية المطلقة والماهية المطلقة بديهية فيكون الوجود المطلق بديهيا، بيد أنه لا يرتضى هذا الوجه من النقد ، لأن الماهية المطلقة تقال على الماهيات الجزئية المخصوصة ، وتصبح بوجودها أمراً عارضا لهذه الماهيات المخصوصة ، فإذا كانت هذه الماهيات المخصوصة كسبية كانت الماهية المطلقة عارضة لأمر كسبى فتكون كسبية كذلك ، وإذن فقد توقف الأمر من جديد على الماهية المخصوصة التى لو كانت بديهية لكان تعقل وجودها — العارض لها — بديهيا ، ولو كانت كسبية لكان كسبيا ، وليس معنى هذا إلا أن الماهية المخصوصة هى التى يدور عليها أمر البداهة ، أو الكسبية ، لا الماهية المطلقة ، وهذا هو ما تمسك به الإيجى فى الاستدلال السابق أعنى ضرورة الاستناد إلى ماهية مخصوصة بديهية لا إلى ماهية مطلقة .

الدليل الثانى :

لو كان الوجود بديهيا لكان محل اتفاق بين الجميع ، لأن التصور البديهى والقضية البديهية لا يشتغل العقلاء بتعريفهما والاستدلال عليهما، لكننا وجدنا فريقا ، من هؤلاء العقلاء يستدلون على الوجود بينما يخالفون فى أمر بداهته . وليس معنى هذا الاختلاف إلا أن الوجود كسبى لا بديهى .

الوجود الذهنى . ولئن سلم فيكفى فى تصوره حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصور الكلية للوجود الجزئى الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :

الأولى : أنه الثابت العين .

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه ، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى » .

• • •

قد يكون الخلاف فى وجهة النظر مقبولا بين طائفة ترى بداهة الوجود ، وأخرى ترى كسبيته ، أما أن تكون هناك وجهة نظر ترفض مجرد إمكان تصور الوجود فلست أدرى على وجه اليقين هل ثمت طائفة من المفكرين ذهبت بالفعل هذا المذهب ، أو أن الأمر مجرد فرض ذهنى فرضه التقسيم العقلى عند المنكرين لبداهة الوجود ؟ !

يقول الرازى فى هذا المقام : « . . . فاعلم أن الخصم له فى هذه المسألة مقامان : أحدهما : أن يقول : ماهية الوجود غير متصورة ...... »(١) .

ويبدو لى من عبارة الرازى هذه أن الأمر لا يعدو كونه احتمالا عقليا يمكن للخصم المنكر لبداهة الوجود أن يلجأ إليه ، وإذا أخذنا فى الاعتبار أن الرازى ولوع باستيفاء كل التقسيمات العقلية التى تمس قضاياه المتنازع فيها من قريب أو من بعيد ، فلعل من المرجح أن يكون إنكار تصور الوجود ليس مذهبا لطائفة من المفكرين ذهبت إليه بالفعل بقدر ما هو افتراض يقتضيه مقام القسمة فى المسائل العقلية .

ومهما يكن من أمر هذا الإنكار ، فإن الإيجى يقرر أن هناك من يدعى أن الوجود لا يتصور أصلا وأنه يقدم بين يدى دعواه هذه دليلين:

---

(١) المباحث المشرقية ج ١ ص ١٣

الوجود الذهنى . ولئن سلم فيكفى فى تصوره حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصور الكلية للوجود الجزئى الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :

الأولى : أنه الثابت العين .

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه ، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى » .

* * *

قد يكون الخلاف فى وجهة النظر مقبولا بين طائفة ترى بداهة الوجود ، وأخرى ترى كسبيته ، أما أن تكون هناك وجهة نظر ترفض مجرد إمكان تصور الوجود فلست أدرى على وجه اليقين هل ثمت طائفة من المفكرين ذهبت بالفعل هذا المذهب ، أو أن الأمر مجرد فرض ذهنى فرضه التقسيم العقلى عند المنكرين لبداهة الوجود ؟ !

يقول الرازى فى هذا المقام : « . . . فاعلم أن الخصم له فى هذه المسألة مقامان : أحدهما : أن يقول : ماهية الوجود غير متصورة ...... »(١) .

ويبدو لى من عبارة الرازى هذه أن الأمر لا يعدو كونه احتمالا عقليا يمكن للخصم المنكر لبداهة الوجود أن يلجأ إليه ، وإذا أخذنا فى الاعتبار أن الرازى ولوع باستيفاء كل التقسيمات العقلية التى تمس قضايا المتنازع فيها من قريب أو من بعيد ، فلعل من المرجح أن يكون إنكار تصور الوجود ليس مذهبا لطائفة من المفكرين ذهبت إليه بالفعل بقدر ما هو افتراض يقتضيه مقام القسمة فى المسائل العقلية .

ومهما يكن من أمر هذا الإنكار ، فإن الإيجى يقرر أن هناك من يدعى أن الوجود لا يتصور أصلا وأنه يقدم بين يدى دعواه هذه دليلين :

---

(١) المباحث المشرقية ج ١ ص ١٣

الدليل الأول على نفي تصور الوجود :

أن تصور الوجود مستلزم — لامحالة — الوقوع في الدور المستحيل، وذلك لأن تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره من التصورات الأخرى، أي أن تصوري لوجود شيء مامعناه أن هذا الشيء متميز عن بقية الأشياء، ومعنى التميز : « أنه ليس غيره » ، فكأنني حين أعترف بوجود شيء ما أعترف في ذات الوقت بأنني أسلب عنه « كونه شيئاً آخر » ، وهذا ما يسمى بالسلب الخصوص ، وهذا السلب المخصوص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق الذي هو العدم ، فإذا أدركنا أن العدم — من حيث هو — يتوقف تصوره على الوجود أدركنا أن مجرد تصور الوجود يلزم عليه الوقوع في الدور ، وبعبارة موجزة : تصور الوجود متوقف — في النهاية — على تصور العدم ، وتصور العدم متوقف — مباشرة — على تصور الوجود ، فتصور الوجود يوقع في الدور المستحيل .

نقد الدليل :

أولاً : إن تصور الوجود يتوقف على تميزه عن غيره في نفس الأمر ، ولا يتوقف على العلم بهذا التميز ، لأن العلم بالتميز هو المتوقف على العلم بالسلب الخاص المقتضي لتصور العدم .

أما لو كان تصور الوجود بنفس التميز عن الغير فلا يلزم الدور ، لأن نفس التميز عن الغير لا يتوقف على شيء ، وبالتالي لا يستلزم سلباً خاصاً ولا عاماً .

ثانيا : وعلى فرض تسليم أن تصور الوجود متوقف على تصور تميزه

عن الغير — وليس على نفس هذا التميز — فإن ماقيل سابقا من أن السلب غير العدم ، والإيجاب غير الوجود ، يقال هنا أيضا ، فالإيجاب المعتبر فى القضايا المنطقية هو : صدق المحمول على الموضوع بغض النظر عن كون هذا المحمول فى ذاته موجوداً أو غير موجود ، وإذن فلا يستلزم السلب الخاص معنى العدم ؛ لأن السلب ليس إلا رفع صدق المحمول للموضوع لا رفع المحمول نفسه .

الدليل الثانى :

إذا كان معنى التصور هو حصول الماهية فى النفس ، وكان تصورى للوجود هو حصول ماهية الوجود فى النفس فمعنى هذا أن ماهية الوجود حصلت فى النفس ، فإذا سلمت معى أن للنفس أيضا وجودا متصورا فهذا معناه : اجتماع المثلين أى : اجتماع وجود النفس ، والوجود المتصور ، واجتماع المثلين مستحيل .

نقد الدليل :

أولا : القول بأن تصور الشىء هو حصول ماهيته فى النفس مبنى على القول بالوجود الذهنى ، والمتكلمون لا يعترفون بالوجود الذهنى .

ثانيا : وبصرف النظر عن الوجود الذهنى فإن تصور الوجود هو عبارة عن حصوله فى النفس لا حصول صورة منتزعة منه فى النفس ، فحصول الوجود حصول مباشر بحيث تدركه النفس إدراكا حضوريا قائما بها دون وسائط من صور أو غيرها ، ويضرب الإيجى مثلا لذلك : «تصور الذات» فلاشك أننى حين أتصور ذاتى لا يقال : إن فى تصورى لذاتى اجتماع المثلين فتصور الوجود ينطبق عليه نفس ماينطبق على تصور الذات .

ثالثا : يمكن أن يقال : إن صورة الوجود الحاصلة فى النفس صورة كلية ووجود النفس لأنه وجود جزئى فإن صورته أيضا صورة جزئية ، وينتهي التحليل إلى اجتماع صورة كلية — هى صورة الوجود — مع صورة جزئية — هى صورة وجود النفس — وليس فى ذلك اجتماع لمثلين .

• • •

ويبقى فى نهاية الكلام على مشكلة تعريف الوجود أن نعرف أن الذين قالوا بأن الوجود كسبي ذكروا له تعاريف شتى ، منها :

أن الموجود هو الثابت العين، أو أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم ، أو هو : ما يعلم ويخبر عنه ، ويمكن أن يعرف الوجود قياسا على الموجود فيقال هو : ثبوت العين ، أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو ما به يصح أن يعلم الشيء ... إلخ .

وحقيقة الأمر أن كل هذه التعاريف تعاريف بالأخفى، لأن الفاعل والمنفعل ، والحادث والقديم ، والشيء ، وغيرها ، كل هذه مفاهيم تأتى فى المعرفة بعد مفهوم الوجود والمفهوم ، لأن الفاعل — مثلا — ليس إلا موجودا فى المقام الأول ، ثم بعد ذلك هو فاعل ، والمنفعل موجود منفعل وهكذا. فالموجود أظهر وأعرف من الفاعل ومن المنفعل ، وهذا بالإضافة إلى أن مفهوم الوجود مأخوذ فى الفاعل والمنفعل فتعريف الوجود بهما تعريف دورى ، يقول ابن سينا : « ... وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها : الأشياء العامة للأمور كلها ، كالموجود والشيء والواحد وغيره ، ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة ، أو ببيان شيء أعرف منها ، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا

وقع فى اضطراب كمن يقول : إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وهذا إن كان ولا بد فمن أقسام الموجود ، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أومنفعلا »[1] .

---

(١) الشفاء . الإلهيات ص ٢٩١ (ط طهران) ، أنظر أيضا : يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٠٩ . دار المعارف — مصر .

الفصل الثانى

الوجود مفهوم مشترك

٩ — « المقصد الثانى فى أنه مشترك وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة » .

يدور هذا المقصد حول التساؤل التالى :

هل الوجود مفهوم مشترك؟ أى مفهوم كلى يقال على أفراد تقع تحته؟ وإذا كان كذلك فهل يقال على ما تحتـــه بالتواطؤ أو بالتشكيك ! وإذا لم يكن مفهوما مشتركا فهل هو مشترك لفظى ! .

والتساؤل الأول يعنى أن الوجود مفهوم مطلق يقـال على أفراد أو ما صدقات تتصف بهذا المفهوم . بيد أن قول الـكلى على ما تحته من أفراد قد يكون على سبيل التواطؤ، وقد يكون على سبيل التشكيك . ويحسن أن نقول كلمة موجزة فى بيان هذه التقسيمات المنطقية قبل أن نسترسل مع « الوجود » كمفهوم كلى يخضع لهـذه التقسيمات أو التحديدات فى مفهوم الـكلى .

فأولا :

إذا لاحظت كليا مثل الإنسان وطبقته على أفراده فإنك لا تجد تفاوتا بين الأفراد فى نفس صدق هذا الـكلى عليها ، فزيد وخالد ومحمد إلى آخر أفراد الإنسان، من ناحية الإنسانية سواء ، أى إن إنسانية أحدهم ليست أولى من إنسانية الآخر ولا أشد منها ولا أكثر ، فليس بين الأفراد أى تفاوت فى صدق هذا المفهوم عليها ، وإذا كان بينها تفاوت ففى نواح أخرى غير مفهوم الإنسانية كالتفاوت بالطول أو اللون أو القوة أو الصحة أو الأخلاق ... إلخ . ومثل هذا الـكلى المتوافقة أفراده فى مفهومه يسمى (الـكلى المتواطئ) ، والتواطؤ هو التوافق والتساوى .

وثانيا :

إذا لاحظت كليا آخر مثل مفهوم البياض، والعدد ، والوجود ، وطبقته على أفراده تجد ـ على العكس من النوع السابق ـ تفاوتا بين الأفراد فى صدق المفهوم عليها بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم فالبياض فى بعض الأشياء قد يكون أشد منها فى بعضها الآخر ، وعدد الألف ـ مثلا ـ أكثر من عدد المائة . وكل منهما عدد ، والوجود بالنسبة للخالق أولى وأقدم منه بالنسبة للمخلوق ، والوجود فى العلة متقدم على الوجود فى المعلول بنفس هذا الوجود لا بشىء آخر ، وكل منهما وجود ، وهذا الكلى المتفاوتة أفراده فى صدق مفهومه عليها يسمى (الكلى المشكك) ، والتفاوت فى صدق هذا الكلى على أفراده يسمى تشكيكا(١) .

وإذن فالمشترك المعنوى قد يكون مشتركا على سبيل التواطؤ أو على سبيل التشكيك، والمشترك المعنوى ـ بقسميه هذين ـ يقابل المشترك اللفظى ذلك الذى تشترك أفراده فى لفظه فقط مثل : العين ، والمشترى . . . الخ الأمثلة المعروفة فى هذا المقام .

ونعود إلى قضية اشتراك الوجود لنتساءل : من أى قسم هو ؟ هل هو مشترك معنوى أو لفظى ، وإذا كان مشتركا معنويا فهل يطلق على أفراده بالتواطؤ أو بالتشكيك ؟

يرى الفلاسفة والمعتزلة ـ باستثناء أبى الحسين البصرى ـ وجمع من الأشاعرة أن الوجود مشترك اشتراكا معنويا أى هو معنى كلى تشترك فيه الموجودات بأسرها ، لكنه عند الفلاسفة مشكك أى مقول بالتشكيك ، وعند غيرهم مقول بالتواطؤ .

---

(١) محمد رضا المظفر : المنطق ص ٧٠ (بتصرف) .

وإذا رجعنا إلى كتاب المباحث المشرقية(١) فى هذا الموضوع وجدنا الرازى ينتمى إلى الرأى القائل باشتراك الوجود اشتراكا معنوياً ، وأنه مقول على أفراده بالتواطؤ لا بالتشكيك كما يرى الفلاسفة ، وبذلك يصبح الرازى والفلاسفة وجمهور المتكلمين من أنصار اشتراك الوجود اشتراكا معنوياً على خلاف بينهم فى نوع هذا الاشتراك هل هو بالتواطؤ أو بالتشكيك . وهؤلاء يكونون مدرسة تقف فى مقابل مدرسة شيخ الأشاعره : أبى الحسن الأشعرى الذى يرى أن الوجود ليس إلا مشتركا لفظياً . وبالمقارنة بين كتاب المباحث المشرقية وكتاب المواقف نستطيع القول بأن الأدلة التى يعرضها الرازى دفاعاً عن مذهبه الذى ذهب إليه فى مشكلة الوجود هو كل ما اضطلع به الإيجى فى هذا المقام تصويراً أو دفاعاً ، ولست أزعم أن الإيجى يقول باشتراك الوجود اشتراكا معنوياً لا بالمعنى الذى ذهب إليه الفلاسفة ولا بالمعنى الذى ذهب إليه الرازى ، والإيجى وإن كان لا يصرح تصريحاً مباشراً بمذهبه فى اشتراك الوجود إلا أنه يمكن القول بأنه يقتفى أثر الشيخ الأشعرى فى أن وجود كل شىء عين ماهيته وحقيقته، وأن الوجود محض اسم فقط، وأن الاشتراك فيه ليس إلا اشتراكا لفظيا ، وكل ما نريد إبرازه والتأكيد عليه هو أن الإيجى فى عرضه لمذهب الفلاسفة ، ومذهب الرازى الذى يعتنقه جمهور متأخرى الأشاعرة ، يعتمد اعتماداً كلياً على ماقدمه الرازى فى مبحث اشتراك الوجود فى كتابه: المباحث المشرقية.

(١) جـ ١ ص ١٨

أدلة القائلين باشتراك الوجود :

١٠ — « الأولى : لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ، ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات ، أو مختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها ، والتالي باطل » .

الدليل الأول على أن الوجود مشترك :

لو كان الوجود غير مشترك لما صح استبقاؤه حين ينتقل الذهن من فرد إلى فرد من الخصوصيات الواقعة تحت مفهومه ، لأن الوجود حينئذ سيكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها ، فحين يتردد الذهن بينها وتزول هذه الخصوصيات فلا بد أن يزول معها الوجود ، لكن الواقع أن الذهن يتردد في الخصوصيات التي تتبدل من فرد إلى فرد وفي نفس الوقت يحتفظ بتصوره للوجود ، مثلا : إذا عرفت أو تصورت أي ممكن من الممكنات وجزمت بوجوده فإنني سأجزم بأن له فاعلا موجوداً ، لكنني قد أتردد في هذا السبب الموجود : هل هو واجب أو ممكن ؟ وإذا كان ممكنا فهل هو جوهر أو عرض ؟ وإذا كان جوهراً فهل هو متحيز أو غير متحيز ؟ ... الخ هذه التقسيمات .

وهذا يعني أنني ترددت في الخصوصيات وانتقلت من واجب إلى ممكن إلى جوهر إلى عرض ، ومع كل انتقال يزول أمر ويحل محله أمر آخر وهكذا ، لكن وجود هذا السبب الذي ترددت في خصوصياته باق باستمرار مع هذا التردد ، فلو لم يكن الوجود مشتركا بين هذه الأمور لكان نفس هذه الأمور التي تبدلت وزالت ، أو كان خاصاً بها ، وعلى كلا الحالين فلا بد أن يزول مفهومه من الذهن حين يستبدل الذهن أمراً بأمر ، أو ينتقل بين واحد وآخر من هذه الأمور .

أما وإنى أجزم بالشىء مع ترددى فى كون هذا الشىء ممكنا أو واجباً أو جوهراً أو عرضاً فلولا أن الوجود مشترك بين هذه الأمور لزال تصوره من ذهنى فى أول تردد أو أول تبدل من تبدلات هذه الأمور .

١١ — « الثانى : أنا نقسمه إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . لا يقال : الاشتراك اللفظى كما تقسم العين الفوارة والباصرة . لانا نقول : هذه قسمة عقلية لا تتوقف على وضع ، ولذلك لا تختلف باللغات ، ويمكن الحصر العقلى ، بخلاف ذلك » .

الدليل الثانى على اشتراك الوجود :

أننى أقسم الوجود إلى : وجود الواجب ووجود الممكن ، ووجود الجوهر والعرض ، ومن المعروف أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركا بين جمع الأقسام ، ذلك لأن القسمة ليست إلا إضافة أمر مختص إلى أمر مشترك ، فإذا صح تقسيم الوجود إلى أقسام مختلفة فإن معنى ذلك أن الوجود مورد قسمة فهو إذن أمر مشترك بين هذه الأقسام جميعاً .

وقد يعترض ويقال : إن المشترك بين الواجب والممكن والجوهر والعرض إنما هو لفظ الوجود لا معناه ، ومثل ذلك اشتراك لفظ «عين» بين الباصرة والبئر والنقد والنابه فى قومه والجاسوس . فكل منها يصدق عليه لفظ «عين» دون أن يكون بين معانيها أى اشتراك.

والإجابة على هذا الاعتراض أن قسمة الوجود إلى هذه الأقسام التى بيناها قسمة عقلية لا قسمة لفظية ، والقسمة العقليه قسمة مفاهيم وأمور معقولة فى المقام الأول وبغض النظر عن الألفاظ الموضوعة بإزائها ، ومن هنا لو تخيلنا معانى هذه الألفاظ دون ألفاظها لصح لنا هذا التقسيم ،

ولذلك كانت القسمة العقلية مطردة لا تختلف باختلاف اللغات ، أى لا تختلف مع تبديل الألفاظ ، وهى غير مرتبطه باللفظ ولا بالوضع اللغوى . ولنفس السبب كان الحصر العقلى فيها صحيحا ، لأن معنى الإثبات ومعنى النفى يتحددان تماما فى هذه القسمة. أما القسمة اللفظية فإنها تتوقف على وضع الواضع أى الاستعمال الأول للفظ، كما تتوقف على العلم بالألفاظ، والحصر العقلى فى هذه القسمة غير واضح .

١٢ ــ « وقد ينقض هذان بالماهية والتشخص . والتحقيق : أنه إن أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان . وإن أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم . والنقض بهما وارد » .

نقض وجواب :

يذكر الإيجى هنا فى هذا النص اعتراضا بالنقض على الدليلين السالفين، بالماهية والتشخص ، بحيث يمكن القول بأن الماهية ــ أو التشخص ــ يقال فيها نفس ما قيل فى الوجود فى الدليلين السابقين مع بقاء كل منهما معنى غير مشترك ، مثلا : إننى أجزم أن لهذا السبب ماهية ، ثم أتردد فى خصوصيات هذه الماهية أى أننى أقسم الماهية إلى خصوصيات ، وأتردد بين الخصوصيات مع أن المهايا متخالفة الحقائق بذواتها ولا اشتراك بينها على الإطلاق ، فالقول باشتراك الماهية فى هذا المثال لا يلزم ولا يصح ، فالاستدلال السابق إذن باطل لأنه منقوض بجريانه فى الماهية أو فى التشخص .

وجواب الإيجى على هذا النقض : أنه لا يزعم أن أفراد الوجود متماثلة تماما فى معنى الوجود ، بل يقصد « مجرد الاشتراك » ، أى أن الوجود مفهوم مشترك وفقط دون أن يبحث عن أفراده هل هى متماثلة أو متخالفة ، وإذن فالماهية المطلقة بهذا المعنى عارضة للماهيات المخصوصة وكذلك التشخص ،

لأنك فى هذه الحالة لن لا تلزمنى بتماثل الماهيات لأنى لم أزعمه منذ البداية ، وهذا معنى قوله : إن أريد بجرد الاشتراك — أى بغض النظر عن كونه مشككا أو متواطئا — فالماهية المطلقة بهذا المعنى لا بأس من عروضها للماهيات المخصوصة كما لا بأس من عروض الوجود لأفراده التى لا تماثل فيها فى هذا المفهوم (أى فى الوجود) لأن أفراد الماهية المطلقة مع كونها مشتركة إلا أنها غير متماثلة . ولنفترض أنى زعمت لك أن الوجود مشترك بين أفراده ، وأن هذه الأفراد متماثلة فى مفهوم الوجود ، فالاعتراض بالماهية والتشخص لا يرد على مثال الوجود لانه لا بأس أن تماثل الوجودات ، وإنما يرد الاعتراض على الماهية والتشخص — لا بالماهية والتشخص — لان حقائقهما لا تتماثل » . يقول صاحب المقاصد فى نص أوضح وأدق من نص المواقف : « فإن نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد فى كونها واجبا أو ممكنا ، وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئاً من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل ؟ أجيب : بأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض ، وإنما يرد لو أدعينا أن الوجودات متماثلة ، حقيقتها مفهوم الوجود ، ولا خفاء فى أن شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك »(١) .

١٣ — « الثالث : أن العدم مفهوم واحد ، إذ لا تمايز فيه بالذات ، فكذا مقابله ، وإلا بطل الحصر العقلى فيهما ضرورة أنه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص . والجواب : أنا لا نسلم أن العدم واحد ، بل هو رفع الحقيقة ، ولكل حقيقة رفع يقابلها » .

---

(١) التفتازانى : شرح المقاصد جـ ١ ص ٤٦

الدليل الثالث على اشتراك الوجود :

إن مفهوم "العدم مفهوم واحد ليس فيه تمايز ، وبالتالي ليس فيه تعدد وإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مقابله الذي هو الوجود معنى واحداً أيضاً لا تعدد فيه ، فالوجود معنى واحد تشترك فيه الأفراد . وقلنا : إذا كان العدم مفهوما واحداً لزم أن يكون الوجود مفهوما واحدا أيضاً ، لأنه لو كان العدم مفهوما واحدا وكان الوجود — الذي هو مقابل العدم — مفهوما متعدداً لزم بطلان الحصر العقلي حين أقول . « الشيء إما موجود وإما معدوم » فهذه القضية لكي تصدق يلزم أن يكون الوجود معنى واحدا كالعدم تماما ، وإلا لصح أن يكون العدم مفهوما واحدا والوجود مفهوما متعددا وتكذب هذه القضية أولا يتحقق فيها الحصر مع أنها قضية حاصرة ، إذ قد يمكن أن يكون الموجود في هذه القضية أحد هذه الوجودات المتعددة ويكون التقابل فيها بين العدم المطلق وبين الوجود الخاص . ومن البين أنه لا حصر بين هذين المفهومين ، مثلا ، لو قلت : هذا الشيء إما أن يكون معدوما وإما أن يكون موجودا بوجود خاص فإن الترديد بين الوجود والعدم لا يكون حاصرا . إذ قد يكون هذا الشيء موجودا لوجود خاص آخر غير هذا الوجود الخاص المذكور في الترديد(١)

---

(١) الجرجاني : شرح المواقف جـ ٢ ص ١٢٠ ، وأيضا : الرازي : المباحث المشرقية جـ ١ ص ١٩

اعتراض الإيجى على هذا الدليل :

لايسلم الإيجى أن العدم مفهوم واحد ، بل يرى أنه يتعدد بحسب إضافته إلى الوجود ، فإذا كان الوجود هو الحقيقة كان العدم المضاف إليه هو رفع هذه الحقيقة ، وإذا كان الوجود وجودا خاصا كان العدم رفع هذا الوجود الخاص فلكل حقيقة مطلقة أو مقيدة رفع يقابلها .. ولم يغفل الرازى عن هذه الملاحظة على الدليل بل أجاب عنها بقوله : « فإن قيل :... إن نفى كل حقيقة يقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس أمرا زائدا على خصوصيتها ، بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفينا بما تقرر فى العقل من أنه لا واسطة بين النفى والإثبات .. فإن ادعيتم أن هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفى العام فهذا هو المصادرة على المطلوب »(١) وواضح أن الإيجى هنا يلجأ إلى مذهب الشيخ فى اعتبار الوجود نفس الحقيقة ، وأن الحقائق إذا كانت متكثرة فالوجود كثير كذلك « وإذن فالعدم بهذا الاعتبار لايكون مفهوما واحدا بل هو عدمات متكثرة ، إذ كل حقيقة من هذه الحقائق المتكثرة حين ترفع يكون قد قابلها عدم خاص بها، ولقد كان صاحب المقاصد — كعادته دائما — ذا نظرة أوسع وأشمل وأدق وأكثر استقصاء لكل ماقيل من قبله فى هذا الموضوع يقول : « فإن قيل : لانسلم اتحاد مفهوم العدم ، بل الوجود نفس الحقيقة ، والعدم رفعها ، فلكل وجود رفع يقابله . قلنا : سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك (= المفهوم العام) أو بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وإنما التعدد بالإضافة .. »

---

(١) المصدر السابق ج ٢٠

(٢) التفتازانى : المصدر السابق : نفس الموضع

١٤ — « الرابع : قال بعض الفضلاء : هذه القضية ضرورية ، إذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشركة فى الكون فى الأعيان ماليس بين الموجود والمعدوم . وهذا لايمنعه إلا المعاند ، وتعود قضية الماهيـــة والتشخص » .

الدليل الرابع :

إن الذهن يعقل نسبة ما وجودية حين يقارن بين موجود وموجود ولا يعقل هذه النسبة حين يقارن بين موجود ومعدوم ، فالمقارنة بين السواد والبياض - كما يمثل شارح المواقف - تثبت أن بينهما مشاركة فى معنى ماهو : الكون فى الأعيان ، بينما لو كانت هذه المقارنة بين البياض والعنقاء لانتفت هذه المشاركة تماما ، لأن العنقاء لا تكون فى الأعيان أبدا ، فالذهن حين يقارن بين موجود وموجود يلمح معنى مشتركا لا يلمحه حين يقارن بين موجود ومعدوم . وهذا دليل على أن أصل الوجود مشترك بين الموجودات . والرازى - وهو المقصود من بعض الفضلاء فى كلام الإيجى - يرى أن هذه الحجة غير مقنعة للمجادل المتعنت وإن كانت فى حق المنصف حجة قاطعة(١)

١٥ — « الخامس . قال : من زعم أنه غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدرى ، إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بأنه غير مشترك للزمه البرهان فى كل وجود وجود أنه كذلك ، وإذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن إثباتها بدليل عام ، . . والجواب : أنا نأخذها سالبة فنقول : لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع »

---

(١) المباحث ص ١٨

الدليل الخامس :

إن الوجود مفهوم مشترك حتى عند من يرى أنه ليس كذلك ، لأن الذى يحكم بعدم اشتراك الوجود لا يقتصر حكمه على وجود واحد ، بل ينسحب هذا الحكم على كل وجود يقال فيه : إنه غير مشترك ، ولو كان مفهوم الوجود مختلفا لكان على صاحب هذا الراى أن يبرهن على كل وجود على حدة بأنه غير مشترك ، لكن برهان عدم الاشتراك برهان عام ، أى لأن الحكم فيه ليس حكما على وجود واحد ، بل هو حكم على كل وجود ، والبرهان العام دعواه عامة كذلك ، فالوجود المحكوم عليه بعدم الاشتراك لولا أنه مفهوم عام مشترك لما أمكن فى البرهان تعميم هذا الحكم ، وهذا يعنى أن برهان عدم الاشتراك ينقلب إلى دليل جديد على أن الوجود مفهوم مشترك(١)

ويعترض الإيجى بأن دليل عدم الاشتراك إذا أخذت فيه الدعوى مسلوبة فإن الوجود لا يكون معنى مشتركا . فهناك فرق بين أن يقال : « الوجود هو غير مشترك » وبين أن يقال : « لا يوجد معنى مشترك فيه يسمى وجودا » فعلى القول الأول يمكن أن تصح ادعاءات الرازى كلها ، أما على القول الثانى فلا يثبت وجود مشترك على الإطلاق لأن مضمون هذا القول هو سلب الوجود المشترك منذ البداية ولا إثبات وجود ثم سلب الاشتراك عنه بعد ذلك . ومن المعلوم أن القضية السالبة لا تقتضى وجود موضوعها ، وإنما تقتضى تصوره فى الذهن فقط

١٦ — « السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فإنا إذا قلنا : الشىء إما أن يجب وجوده أو لا ، فقد يجب له

---

(١) الرازى : المصدر السابق ص ٢٢

الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان وإن كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة وستجيء حجتهم »

الدليل السادس :

لو كان الوجود - كما يزعم هؤلاء - غير مشترك لما أمكن أن يتميز الواجب عن الممكن ، وذلك لأن القضية التي تقول : « إن هذا الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود » لابد لتمييز أحدهما عن الآخر من أن يكون الوجود أمراً واحداً مشتركا بينهما سلفا ، ولو جاز أن يكون أمراً غير مشترك كأن يكون وجودات خاصة متعددة لأمكن أن يجب له وجود بمعنى وينتفى عنه وجود بمعنى آخر ، وهذا يؤدى إلى أن يكون الشيء الواحد قد وجب له وجود ولم يجب له وجود فى ذات الوقت ، وبعبارة أخرى : يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا فى ذات الآن ، وإذن فكيف يمكن تمييز الواجب من الممكن؟ .

نقد الإيجي :

إن استدلال الرازى هذا فيه مصادرة على المطلوب ، لأن الذى يرفض اشتراك الوجود يقرر أن وجود كل شيء هو حقيقته ، ومن المعلوم بداهة استحالة أن يكون للشيء الواحد حقيقتان ، أي : وجودان ، ولأن الحقيقة والوجود ليسا أمرين متخالفين بل هما أمر واحد ، وحتى لو قلنا إن الوجود ليس هو الحقيقة ، بل هو أمر زائد ، فن المستحيل أيضا أن يكون للحقيقة الواحدة وجودان زائدان عليها .

الفصل الثالث

الوجود والماهية

١٧ — « المقصد الثالث فى أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب »

الوجود والماهية :

ما العلاقة بين الوجود والماهية ؟ هل الوجود نفس الماهية ؟ أم هو أمر يمكن اعتباره جزءاً من هذه الماهية ؟ أو يكون الوجود لا نفس الماهية ولا جزءها بل هو أمر خارج عنها طارئ عليها ؟ .. هذه هى الاحتمالات العقلية الممكنة فى التساؤل عن العلاقة بين الماهية والوجود . ونلاحظ أن أحداً من الفلاسفة أو المتكلمين لم يقل إن الوجود جزء من الماهية فيبقى معنا فى التراث العقلى فى الإسلام وجهتا نظر حول العلاقة بين هذين المفهومين هما :

(أ) الوجود نفس الماهية .

(ب) الوجود زائد على الماهية .

وإذا كانت الماهية تصدق بأن تكون ماهية واجبة كما تصدق بأن تكون ماهية ممكنة فسوف ينحصر التقسيم العقلى من جديد فى الاحتمالات التالية :

١ — الوجود نفس الماهية فى الواجب وفى الممكن .

٢ — الوجود زائد على الماهية فى الواجب وفى الممكن .

٣ — الوجود نفس الماهية فى الواجب زائد عليها فى الممكن .

٤ — الوجود نفس الماهية فى الممكن زائد عليها فى الواجب .

بيد أن الاحتمال الأخير إن هو إلا احتمال عقلى فقط ، لم يذهب إليه أحد لا من الفلاسفة ولا من المتكلمين . . وبذلك تنحصر المذاهب فى الاحتمالات الثلاثة الباقية وهى :

أولا : مذهب أبى الحسن الأشعرى وهو أن الوجود نفس الماهية فى الممكن وفى الواجب .

ثانياً : مذهب الفلاسفة وهى أن الوجود نفس الماهية فى الواجب وزائد على الماهية فى الممكن .

ثالثاً : مذهب جمهور المتكلمين وهو أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب(١) وفى الممكن على السواء .

---

(١) يرى « المرجانى » أن القول بزيادة الوجود على الماهية فى الواجب من مستحدثات الإمام الرازى، وأن هذه القولة ما قال بها أحد من المتكلمين قبل الرازى، بل هى بدعة ما كان ينبغى أن تكون، وهذه البدعة التى لم يستطع الإمام الرازى نسبتها إلى الشيخ الأشعرى لوضوح مذهبه فى اتحاد مفهوم الوجود بمفهوم الحقيقة سواء فى الواجب والممكن ، قد نسبها إلى جمهور المتكلمين الذين سار بعض منهم على مذهبه الذى استحدثه لهم ، وعند المرجانى أن السبب الذى أوقع الرازى فيما وقع فيه هو خروجه من مقارنة أدلة العلماء والحكماء فى هذا الموضوع بأن مفهوم الوجود مفهوم مشترك ، مع ما كان قد تقرر عنده من زيادة الوجود على الماهيات الممكنة أو بمصطلح أدق : عروض الوجود لتلك الماهيات ، فقاس على ذلك فكرة الوجود فى الواجب واستنتج بعد القياس أن وجود الواجب عارض لماهيته وزائد عليها . . وإذا تتبعنا كتابات الرازى هنا ألفيناه يؤكد أن استنتاجه الأخير فى زيادة وجود الواجب على ماهيته هو الفرض الوحيد الذى لا تترتب عليه إشكالات عقلية ، =

١٨ — « أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعرى وأبي الحسين البصرى أنه نفس الحقيقة فى الكل لوجوه : الأول: لو كان زائداً كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة ، فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض .

والجواب من وجهين : النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو: أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة — كما سيأتي — وكل منهما أمر ينضم إليها » .

= ذلك أننا لو لم نفرض زيادة الوجود على الماهية فى الواجب فإما أن يكون هذا الوجود الواجب غير مساو للوجود الممكن ، وإما أن يكون مفهوم الوجود مشتركا لفظياً بين الواجب والممكن ، وكلاهما مستحيل فيما يرى الرازى . . أما المرجانى فيرى أن الرازى لم يهتد إلى أن مفهوم الوجود يحمل بالتشكيك على الواجب والممكن حملا اشتقاقيا بالأولى وبالأقدم ، فبناء على فكرة التشكيك هذه يكون وجود الواجب مقتضى ذاته بينما يكون وجود الممكن مقتضى علة غير ذاته ، أى تكون ذات الواجب هي « منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ومناط الصدق ومطابق الحكم» وكل هذه تأكيدات تدور حول محور واحد هو : اقتضاء الذات للوجود اقتضاء مباشراً بحيث يكون الوجود هو عين الذات لا أمراً زائداً ولا طارئاً . . فيما يتعلق برأى الرازى فى هذا الموضوع أنظر : المباحث المشرقية جـ ١ صـ ١٨ ، صـ ٣٠ ، وأيضاً : المحصل صـ ٤٤ وكما يراجع نقد المرجانى فى تعليقاته على شرح جلال الدين الدوانى للعقائد العضدية جـ ١ ص ٢٣٢ .

المذهب الأول :

مذهب الشيخ الأشعرى وكذلك مذهب أبى الحسين البصرى أحد أئمة المعتزلة ، وهذا المذهب يقرر أن الوجود نفس الماهية أى أن الوجود والماهية حقيقة واحدة لا فصل فيها سواء فى الواجب أو فى الممكن .

أدلة هذا المذهب :

أولا :

إن الوجود نفس الماهية لأنه لو كان زائداً عليها لكان هناك : ماهية ووجود فإذا اعتبرت الماهية وحدها أى من حيث هى هى كانت غير موجودة فهى إذن معدومة فيلزم من ذلك أن الماهية المعدومة حين ينضم إليها الوجود تكون متصفة به ، ومعنى ذلك أن المعدوم (الماهية) يتصف بالوجود . وهذا تناقض .

الجواب على الدليل :

يجاب عن هـــذا الدليل من وجهين أو بمنهجين : منهج النقض ومنهج الحل[1] .

أما النقض : فإن هذا الدليل يجاب عنه بأن سائر الأعراض الزائدة على معروضاتها يمكن أن يقال فيها ذلك ، ويلزم منها التناقض وتكون

---

(١) النقض هو : بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل فى بعض الصور ، وأما الحل فهو : منع مقدمة فى الدليل ، أنظر الجرجانى : التعريفات ص ٢١٨

النتيجة — بناء على هذا الدليل — استحالة قيام الأعراض وزيادتها وهو أمر باطل بداهة. مثلا: يمكن أن يقال على منوال هذا الاستدلال: إن البياض إذا كان زائداً على الجسم من حيث هو غير أبيض فإذا انضم إليه البياض لزم اتصاف غير الأبيض بالأبيض وهذا تناقض. وإذن فاستدلال الشيخ الأشعرى على امتناع زيادة الوجود على الماهية بالتناقض مرفوض؛ لأن استدلاله تتخلف نتيجته فى صورة أخرى كصورة الأعراض الزائدة على معروضاتها.

أما الحل: فإن الماهية من حيث هي ليست معدومة كما يقول الشيخ فى استدلاله، بل هى ليست معدومة وليست موجودة، لأن الوجود والعدم أمران طارئان على الماهية، وهى موجودة حين ينضم إليها الوجود ومعدومة حين لا ينضم إليها الوجود ويلحقها العدم، فالماهية من حيث هى ليست نفس الوجود وليست نفس العدم، والوجود — أو العدم — ليس أمراً داخلا فيها أو مأخوذاً فى مفهومها، تماما كما تكون الأعراض الزائدة ليست نفس معروضاتها ولا أموراً مأخوذة فى مفاهيمها(١).

١٩ — «الثانى: قيام الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجوده فى نفسه ضرورة، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود، ويلزم تقدم الشىء على نفسه ويعود الكلام فى ذلك الوجود ويتسلسل، ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً، والجواب أن الضرورة فى صفة وجودية هى غير الوجود، ولما الوجود فالضرورة تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم».

---

(١) أنظر الرازى: المباحث ... صـ ٢١، ٢٢

ثانياً :

إن قيام أية صفة ثبوتية (موجودة) لشيء ما ، فرع وجود ذلك الشيء فى نفسه أولا ، بعبارة أخرى : لا يمكن أن تصف شيئاً بصفة ثبوتية إلا إذا كان هذا الشيء موجوداً أولا ، لأن الذى لا يوجد لا يمكن أن تصفه بأمر ثبوتى وإن صح اتصافه بأمور عدمية سلبية .

فلو كان الوجود صفة زائدة — بناء على هذه القاعدة — فإنه إذن صفة ثبوتية للماهية . ويلزم أن تكون الماهية موجودة قبل قيام هذا الوجود الثبوتى لها فيكون للماهية وجود قبل الوجود .

فإذا كان الوجود الأول عين الوجود الثانى لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا مستحيل ، وإذا كان الوجود الأول (الذى هو وجود الماهية) غير الوجود الثانى (الذى هو الصفة الثبوتية) سألنا عن هذا الوجود الأول وقلنا : إنه هو الآخر صفة ثبوتية للماهية ويلزم حينئذ أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر ، ونفس السؤال يقال على هذا الوجود الآخر فيلزم وجود ثالث ورابع . . وهكذا ، لأن السؤال هو : إذا كان هذا الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن تكون الماهية موجودة قبل هذا الوجود ، ويطرح السؤال نفسه من جديد عن وجود الماهية فى نفسها قبل اتصافها بالوجود ، أو قبل ثبوت الوجود لها ، وتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية . فإذا عرفنا أن التسلسل ممتنع عقلا أدركنا ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ، أى : ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون طارئاً ، بل لا يكون صفة توصف به الماهية بل يكون وجوداً هو عين الماهية ونفسها وحقيقتها لا زائداً ولا طارئاً .

الإجابة على الدليل :

يسلم الإيجى بضرورة أن يكون الشىء موجوداً قبـــل اتصافه بصفة ثبوتية لكنه يستثنى من الصفات الثبوتية كلهـــا صفة الوجود فقط ويقول إنها لا تخضع لهذه القاعدة ، ومصدر استثناء الصفة الوجودية من هذه القاعدة الضرورات العقلية ؛ ذلك أنى لو تصورت أن الوجود صفة ثبوتيه ينطبق عليها القول المتقدم فهاهنا يلزم محال عقلى هو : إما تقدم الوجود على نفسه ، وإما تسلسل الوجودات إلى غير نهاية . ولهذين المحالين — اللذين ذكرهما الأشعرى فى موضع سابق — يستثنى الإيجى صفة الوجود ويقرر أن هذه القاعدة تنطبق على أية صفة غير الوجود ، أما الوجود فالضرورة العقلية تقضى فيه بأنه صفة ثبوتية ولكن لا يسبق بوجود آخر ، بمعنى أن الماهية توصف به ويكون زائداً عليها لكن لا يقتضى هذا الاتصاف أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر ، فالوجود لا يسبق الوجود إذا اتصفت به الماهية ، لئلا تلزم نفس المحالات العقلية التى ذكرت فى دليل الشيخ الأشعرى .

٢٠ — « الثالث : لو كان زائداً لكان له وجود ويتسلسل .

والجواب : المنع ، إذ قد يكون من المعقولات الثانية ، وإن سلم فقد يكون وجود الوجود نفسه ، وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله ، فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً » .

ثالثاً :

الدليل على أن الوجود نفس الماهية هو أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية أى كان أمراً منفصلا عنها لكان له هو وجود أيضاً إذ من المحال

أن يكون معدوماً ولكان لهذا الوجود وجودوهلم جراً ويتسلسل الوجود إلى مالا نهاية .

ويجيب الإيجى عن هذا الدليل إجابتين :

الإجابة الأولى :

أن الوجود زائد على الماهية لكن ليس له وجود ، بل هو معدوم نظراً إلى أنه من المعقولات الثانية المعدومة فى الخارج ، ولا يقال : إن هذا تناقص لأن الشىء قد يتصف بنقيضه اشتقاقاً - كما سبق بيانه - فيقال : الوجود معدوم ، وإنما يلزم التناقض من اتصاف الشىء بنقيضه مواطأة كأن يقال : الوجود عدم ، ومن المعلوم أنه لا بأس من الاتصاف بالمشتق من النقيض .

الإجابة الثانية :

وحتى لو سلمنا أن الوجود لا يصح اتصافه بالمعدوم فإنا نقول : إن الوجود صفة زائدة على الماهية وليست معدومة أى لا توصف بذلك ، بل هى موجود بنفس هذا الوجود لا بوجود آخر حتى لا يلزم التسلسل المحال. وإذن فالوجود له وجود . على أن هذا الوجود الأخير ليس أمراً آخر بل هو وجود الوجود ذاته ، ويوضح الإيجى كلامه هذا بمفهوم القدم والحدوث وأمثالهما ، فإن كل مفهوم مغاير للقدم - مثلا - لا يكون قديماً إلا بانضمام القدم إليه ، أما ثبوت القدم لمفهوم القدم فلا يكون بانضمام أمر آخر غير القدم بل بانضمام القدم عينه أو بتعبير أدق : بنفس القدم ، فالواجب قديم بقدم لكن مفهوم القدم قديم بنفسه وبذاته لا بقدم آخر حتى لا يلزم التسلسل ، ولذلك قيل : « كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ، لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً » .

٢١ — « وثانيها : مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإنه زائد فى الممكن ، إذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجا إليها وأنها غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن ، فله علة ، وهى ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره ، فهى الماهية ، والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه ، أجيب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فممنوع ، فإن التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة ، فإنها قابلة للوجود عندكم ، والقابل متقدم ، وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه . وأيضا : فالأجزاء مقومة للماهية ، والمقوم متقدم ضرورة ، وليس ذلك بالوجود ، لأنا نجزم بذلك وإن قطعنا النظر عن الوجود .

لا يقال : هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأنا نقول : فهذه الحيثية هى التقدم ، وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود ، وهو كاف فى المنع .

أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود لابد أن يلحظ العقل له وجوداً أولا ، والمستفيد للوجود لابد أن يلحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين . فلا يستلزم جوازُه جوازَه » .

المذهب الثانى (مذهب الفلاسفة) :

إن وجود الواجب — فيما يرى الفلاسفة — هو نفس ماهيته ، أما وجود الممكن فهو زائد على ماهيه . . ودليل الفلاسفة على ذلك :

أن وجود الواجب لو كان أمراً زائداً على ماهية الواجب لكانت هناك فى ذات الواجب ثنائية هى الوجود وماهية الواجب ، ولكان

الوجود قائماً بالماهية ، وقيام الوجود بالماهية معناه أن الوجود وصف للماهية فيكون محتاجاً لها وتكون هي أمراً غيره . . والاحتياج خاصة الممكن . . وهنا يلزم أن يكون للوجود في الواجب علة ما دام محتاجاً للماهية ، فما هي علة هذا الوجود ؟ لامفر من أن تكون الماهية هي علة هذا الوجود ، لأنه لو كانت علته أمراً آخر غير ماهية الواجب لكان وجود الواجب معلولا لأمر آخر غير ماهيته وذاته فلا يكون — والحالة هذه — واجبا ، لأن الواجب لا يمكن تصوره محتاجاً لغيره . . فإذا وصلنا إلى أن ماهية الواجب هي نفسها علة وجوده ، وأخذنا في اعتبارنا أن العلة — عموما — تتقدم على معلولها تقدما ذاتيا بالوجود فإن النتيجة ستكون أن ماهية الواجب متقدمة على وجوده بالوجود . وهذا هو عين المستحيل الذي طالعنا في الدليل الثاني من أدلة الأشعري ، وأعني به : تقدم الوجود على الوجود المستلزم لتقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات أو كون الشيء موجوداً مرتين ، وكل هذه أمور باطلة مستحيلة ترتبت على القول بأن وجود الواجب غير ماهيته ، وما هذا إلا دليلا على أن وجود الواجب هو عين ماهيته .

قطب الرحى في دليل الفلاسفة هو : تقدم العلة على معلولها بالوجود ، أي أن العلة موجودة قبل معلولها ، فإذا كان الوجود في الواجب غير الماهية ، وكان معلولا للماهية ، كانت الماهية باعتبارها علة ، موجودة قبل الوجود باعتباره معلولا ، وبناء على نظرة الفلاسفة هذه لا بد من لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود ضرورة تقدم العلة بالوجود على المعلول .

رد المتكلمين على دليل الفلاسفة :

إن المتكلمين وإن كانوا يسلمون بضرورة تقدم العلة على المعلول ، إلا أنهم يرفضون أن يكون هذا التقدم بالوجود ، فلقد تتقدم العلة على معلولها ولكن بغير الوجود ، ويضرب الإيجى لتقدم العلة بغير الوجود مثلين :

١ — إن الماهية الممكنة وجودها زائد عليها — باعتراف الفلاسفة وكما هو مقتضى مذهبهم — والماهية قابلة للوجود ، والوجود مقبول لها . ومن المعروف أن القابل متقدم على مقبوله فالماهية إذن متقدمة على مقبولها الذى هو الوجود ، بيد أن تقدمها هذا ليس بالوجود حتى لا تلزم المحالات العقلية ، فإذا كان الفلاسفة يقرون بأن الماهية الممكنة باعتبارها علة قابلة تتقدم على مقبولها الذى هو الوجود بغير الوجود فلتكن ماهية الواجب — على فرض أنها علة لوجود — متقدمة على وجوده هذا بغير الوجود دون أن تلزم الإحالات العقلية التى ذكرها الفلاسفة فى دليلهم .

٢ — المثل الثانى : تقدم أجزاء الماهية على الماهية ، مما لا شك فيه أن أجزاء الماهية تعتبر — فى نظر الفلاسفة أنفسهم — عللا مقومة للماهية. والمقوِّم للشيء متقدم عليه ضرورة ، إذ المقِّوم علة ، والعلة متقدمة ، لكن تقدم الأجزاء على الماهية ليس تقدما بالوجود ، فلم لا تكون ماهية الواجب علة لوجوده ومتقدمة على هذا الوجود بغير الوجود ؟ !

وخلاصة رد الإيجى على الفلاسفه (وهو هنا يردد كلام الرازى): أن الفلاسفة يقرون بتقدم العلة على المعلول — فى بعض الصور — بغير الوجود ، كتقدم الماهيـة الممكنة على وجودها ، وكتقدم أجزاء الماهية المقومة على الماهية ، فليكن التقدم فى ماهية الواجب من هذا القبيل .

اعتراض الفلاسفة على رد المتكلمين :

يحكى الإيجى — نقلا عن الرازى أيضا — اعتراضاً للفلاسفة على رد المتكلمين السابق ملخصه : أن تقدم المقوم على الماهية تقدم بالوجود أيضا، بمعنى أنهما متى وجدا إما كان وجود المقوم الذى هو الجزء مقدما على وجود الكل الذى هو الماهية ، وإذن فقول المتكلمين : «تقدم المقوّم تقدم لا بالوجود» خطأ .

إجابة الإيجى على اعتراض الفلاسفة :

يجيب الإيجى بأن هذه الحيثية التى ذكرها الفلاسفة فى تقدم المقوم ، أى بحيث كلما وجدا كان المقوم متقدما بالوجود ، هى نفسها تقدم المقوم، أى أن معنى تقدم المقوم عند المتكلمين هو : «كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مايقومه كان سابقا عليه» وهذا لا يتوقف على الوجود بالفعل ، بل هذا التقدم ثابت للمقوم أو خصيصة لهذا المقوم حتى ولو لم يكن موجوداً . وهذا يكفى فى منع اطراد تقدم العلة على معلولها بالوجود .

رد الفلاسفة على إجابة المتكلمين :

عرفنا فى الفقرة السابقة مباشرة رد المتكلمين على دليل الفلاسفة ، وأن هذا الرد انحصر فى منع المتكلمين لتقدم العلة بالوجود على المعلول ، وأن سند المتكلمين فى منعهم هذا هو تقدم الماهية الممكنة على وجودها بغير الوجود وتقدم المقوم على الماهية بغير الوجود كذلك .

وقد رد الفلاسفة بدورهم على المتكلمين فى هذا المنع بأنه يجب التفرقة فى موضوع تقدم العلة على المعلول بين العلة الفاعلة ، والعلة القابلة ، والمقوّم للماهية :

فالعلة الفاعلة — أى الموجدة — إنما تتقدم معلولها بالوجود ، لأن الذهن يقضى بأن الموجد للشىء لابد أن يكون موجوداً قبل إيجاد الشىء ، إذ مرتبة الوجود سابقة — لا محالة — على مرتبة الإيجاد ، ضرورة أن مالا يوجد فى نفسه أولا لا يتصور منه إيجاد لا لنفسه ولا لغيره.

فالعلة الفاعلية لابد من تقدمها بالوجود على معلولها.

أما العلة القابلية أى المستفيدة للوجود فالعقل يقضى فيها بالخلو عن الوجود ، وذلك حتى يمكن تصور قابلية الوجود ، وإلا كان تحصيلا لأمر حاصل من قبل ، فالعقل يتصور العلة القابلية خالية عن الوجود أولا قبل أن تقبل هذا الوجود وتستفيده ، فالعلة القابلية لا يصح أن تتقدم على مقبولها بالوجود حتى لا يلزم تحصيل الحاصل.

أما المقوم للماهية فيتقدم عليها تقدما ذاتيا لا تقدما بالوجود ، بمعنى أن المقوم متقدم على الماهية بالذات بقطع النظر عن الوجود وعن العدم ، أى بالنظر للماهية من حيث هى هى ، وإذن فلا يتقدم المقوم للماهية عليها تقدما بالوجود.

وهكذا يتلخص رد الفلاسفة فى أن المتكلمين حين يمنعون تقدم العلة بالوجود فى العلة القابلية وفى المقوم فإنهم يصيبون وجه الحق.

أما حين يسحبون هذا المنع على العلة الفاعلية ، فإنهم يخطئون الخطأ كله ، لأن العلة الفاعلة حكماً يغاير العلة القابلية والمقوم ، وصورة النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين هى : ماهية الواجب المتقدمة على الوجود ، وماهية الواجب علة فاعلة موجدة ، بينما كان استدلال المتكلمين بالعلة القابلة وبالمقوم — لا بالعلة الفاعلة التى هى محل النزاع — ، فمستند المنع عند المتكلمين هو عدم جواز التقدم بالوجود فى العلة القابلة ، والمقوم ، وجواز المستند (أى : عدم تقدم العلة القابلة والمقوم بالوجود) ،

لا يستلزم جواز المتنازع فيه (أى : تقدم العلة الفاعلة بالوجود) .
وهذا معنى قول الإيجى . «فلا يستلزم جوازه وجوازه» .

* * *

٢٢ — «وثالثها» : أنه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن
فهاهنا بحثان :

البحث الأول : أنه زائد فى الممكن لوجوه :

الأول : أن الماهية من حيث هى هى : تقبل العدم ، وإلا ارتفع
الإمكان ، ومع الوجود تأباه .

ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك ، بل كانت تأبى العدم
من حيث هى هى وأجيب : بأنك إن أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية
عن الوجود فممنوع ، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس
الوجود لما قبلته ، لأن الوجود نفسه يرتفع ، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد
ارتفع وجودها قطعا» .

المذهب الثالث (مذهب جمهور المتكلمين) :

والوجود — فى هذا المذهب — زائد على الماهية فى الممكن ،
والواجب على السواء . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين لكل منهما أدلة
وبراهين .

القسم الأول : زيادة الوجود على الماهية في الممكن :

الأدلة :

الدليل الأول :

الماهية من حيث هى هى لا تمتنع على العدم ، لأنها لو امتنعت عن العدم لارتفع إمكان أن تكون معدومة ، فتكون واجبة الوجود ، وهذا باطل.

أما الماهية مع الوجود فلا شك أنها تأبى العدم وإلا كانت موجودة معدومة ، وإذن فالماهية من حيث هى تقبل العدم ، والماهية مع الوجود تأبى هذا العدم . فلو قلنا : « ان الوجود نفس الماهية أو جزؤها لزم أن تكون الماهية (لا ننسى أن الوجود هنا نفس الماهية) من حيث هى تمتنع على العدم ، ولا تقبله وتأباه ، لأن الوجود مأخوذ فى حقيقتها عيناً ، أو جزءا ، وهذا خلاف ما افترض أولا من أن الماهية من حيث هى هى تقبل العدم .

الجواب على الدليل :

ما المراد بقول المتكلمين فى الدليل : « إن الماهية من حيث هى هى تقبل العدم » ؟ إن كانوا يقصدون بقبول العدم أنها تثبت فى الواقع الخارجى خالية عن الوجود ومتلبسة بالعدم فهذا أمر مستحيل ، لأن الماهية المعدومة لا ثبوت لها بل هى عدم محض . وإن كانوا يقصدون منه الماهية المرتفعة كلية أى التى لا وجود لها أبداً فكيف يقال : لو كانت نفس الوجود لما قبلت العدم ؟! إن الماهية المرتفعة بالكلية يرتفع معها وجودها فلا يقال : إنها نفس الوجود حينئذ .

٢٣ — « الثانى : أنا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك فى وجودها ، لا يقال :

الشك إنما يتصور فى وجودها الخارجى دون الذهنى ، فإنه نفس التعقل ، والكلام فى الوجود المطلق . لأنا نقول : تحقق الوجود الذهنى لا يمنع الشك فيه ، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهان . وأيضاً فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها » .

الدليل الثانى :

يمكن أن أتصور الماهية وأتعقلها وفى نفس الوقت أشك فى وجودها . مثلا : قد أتعقل ماهية المثلث لكن أشك فى أنه موجود أو غير موجود . وهذا دليل على أن المفهومين متغايران .

الاعتراض على الدليل :

إن الشك فى وجود ماهية المثلث شك فى الوجود الخارجى لهذه الماهية ، أما الوجود الذهنى فلاجرم أنه غير مشكوك فيه لأنه نفس التعقل . والوجود المطلق المتنازع فيه أعم من أن يكون وجودا ذهنيا أو وجودا خارجيا . وعلى أقل تقدير فإن الوجود الذهنى للمثلث — بناء على هذا الدليل — ، لأنه نفس التعقل ، لا يكون زائداً على الماهية ولا مغايراً لها ، فلا زيادة للوجود على الماهية .

الإجابة على الاعتراض :

إن الوجود الذهنى للماهية ما يمكن أن يشك فيه حتى فى لحظة تعقل هذه الماهية ، أى يشك فى الوجود الذهنى للماهية مع تعقلها ، لأن كون الماهية حاصلة ذهنا شيء ، وكون هذا الحصول أمراً متعقلا شيء آخر ، أو على

حد تعبير الرازى : « إن الوجود الذهنى وإن كان لازما الشعور لكنه غير لازم فى الشعور »(١) .

ولنفس هذا السبب كان الوجود الذهنى أمراً مختلفاً فيه يثبته قوم وينفيه آخرون ، وهذا يعنى أن الوجود الذهنى أمر غير الماهية المتصورة ذهنا، بل الماهية المتحققة فى الوجود الخارجى حين نفترض أنها غير معقولة ولا متصورة بعدُ لذهن ما من الأذهان أى حين نفترض أنها لم تكن موضوعاً لذات عاقلة فإنها تكون — والحالة هذه — عارية تماما عن هذا الوجود الذهنى .

وللقاضى الأرموى فى هـــذا المقام دليل يقول فيه حسبما يحكيه عنه الإيجى : « إنا نعلم المـــاهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقاً » والإيجى لا يرضى عن هذا الاستدلال لأنه لا يشتمل على الوسط المكرر ، وبالتالى فهو غير منتج . وتمام الدليل عند الإيجى أن يقال : إنا نشك فى ثبوت الوجود للماهية المعقولة ، ولا شىء من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته . فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها .

٢٤ — « الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها ، وكان قولنا : السواد موجود كقولنا : السواد سواد ، والموجود موجود » .

الدليل الثالث .

لو كان الوجود نفس الماهية لكان حمل الوجود على الماهية أمراً غير ذى معنى ، لأنه سيكون من قبيل حمل الشىء على نفسه ، فقولى مثلا : السواد موجود يصبح — بناء على عدم التفرقة بين الماهية والوجود — مثل قولى : السواد سواد وهذا أمر غير معقول ، لأن الجملة الأولى تفيد شيئاً بينما الجملة

---

(١) المباحث ص ٢٥

الثانية لا تفيد شيئاً على الإطلاق . وما ذلك إلا لمغايرة الوجود للماهية واختلاف المفهومين وانفكاكهما من حيث الإفادة ومن حيث المعنى .

٢٥ — « الرابع : أنه لو لم يكن زائداً لكان إما نفسها أو جزءها ، والأول باطل ، لأنه مشترك دونها ، وكذا الثاني ، إذ لو كان جزءاً لكان أعم الذاتيات فكان جنساً لها وتمايز أنواعه بفصول هي أيضاً موجودة ، فيكون جنساً لها . فلها فصول كذلك، ويلزم التسلسل، وأنه محال إذ المركب لابد له من الانتهاء إلى البسيط ، والكثرة ولو غير متناهية لابد فيها من الواحد ، وأيضاً : فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض ، أوعرض فلايكون جزءاً للجوهر .. والجواب: أنه قد يكون جنساً للأنواع، عرضاً عاماً للفصول كالجوهر ، قوله : « إما جوهر أوعرض » قلنا : لا جوهر ولا عرض فإنهما من أقسام الموجود) .

الدليل الرابع :

لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لكان إما نفس الماهية أو جزءها، وكلاهما مستحيل . أما استحالة كون الوجود نفس الماهية فلأننا أثبتنا أن الوجود أمر مشترك عام ، بينما الماهية التى هى الحقيقة لايمكن أبداً أن تكون أمراً عاماً ، لأن المهايا باعتبارها حقائق الموجودات هى بالضرورة أمور متخالفة، فالوجود والماهية ليسا شيئاً واحداً . وأما استحالة كون الوجود جزءاً من الماهية فلأنه يلزم على هذا الافتراض أن يكون الوجود هو الجزء الأعم المشترك فيكون جنساً وتقع تحته أنواع تمايز بفصول ، ولابد أن تكون الفصول وجودات لأنها تقوم ماهيات موجودات ، فتكون أنواعاً لجنس يعمها هو الوجود، وبالتالى تحتاج إلى فصول مقومة تتخالف بها هذه الأنواع فى مفهوم الجنس ، ولا بد أن تكون الفصول وجودات . وهكذا كلما

افترضنا فصلا لزم افتراضه وجوداً ولزم فى ذات الوقت اندراجه تحت جنس هو الوجود فيحتاج من جديد إلى فصل وجودى ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية ، والتسلسل مستحيل ضرورة انتهاء المركب إلى العنصر البسيط وانتهاء الكثرة إلى الواحد . فلابد إذن من الوصول إلى فصل بسيط واحد حتى ينقطع تسلسل الفصول إلى ما لانهاية ، ولولا افتراض أن الوجود جزء الماهية لما لزمت كل هذه الإحالات .

ودليل ثان أيضاً ينفى أن يكون جزء الماهية هو : أننا نقسم الموجودات إما إلى جواهر فلا تكون أجزاء الأعراض ، وإما إلى أعراض فلا تكون أجزاء للجواهر والنتيجة هى : ألا يكون الوجود جزءاً للماهية .

نقد الدليل :

إن الوجود يمكن افتراضه جزءاً فى الماهية ، ولا مانع من أن يكون جنساً لما تحته من أنواع الموجودات ، أما بالنسبة للفصول فلا يكون جنسا لها ، بل يكون عرضا عاما ، أليس (الماشى) جنساً لما تحته من أنواع كالإنسان والحيوان ، ثم هو فى ذات الوقت عرض عام بالنسبة للفصول التى تقسم هذه الأنواع كالناطق والصاهل ؟! . وإذن فلا يكون « الماشى » جنساً لهذه الفصول ، بعبارة أخرى . قد يكون الجنس جنسا للأنواع الواقعة تحته ، وعرضا بالنسبة للفصول التى تميز هذه الأنواع . فلم لا يكون الوجود جنساً للأنواع عرضاً عاما للفصول ولا يلزم التسلسل المحال فى هذه الفصول ؟!

أما تقسيم الموجود إلى جوهر وعرض فهو — بلغة المتكلمين — نصب للدليل فى غير محل النزاع ، لأنه يقسم الموجود لا الوجود ، ومعروف عند المتكلمين أيضا أن الجوهر والعرض قسمان من أقسام الموجود ، فالدليل هنا يدل على الموجود لا على الوجود الذى هو محل النزاع .

٢٥ — « والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين ، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن عاقلا لا يقول « مفهوم السواد » هو بعينه « مفهوم الوجود » ، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود ، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق وإلا لكان الماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله . نعم : لما أثبت الحكماء الوجود الذهنى فإنهم وإن وافقوه فى ذلك قالوا : بأنه يغاير الحقيقة ذهنا ، فصرح ابن سينا فى الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس فى الأعيان شىء هو وجود «أو شىء» ، إنما الموجود سواد أو إنسان ، وذلك كالحقيقة والتشخص ، والذاتى والعرضى فإذاً : النزاع راجع إلى النزاع فى الوجود الذهنى » .

<u>تقويم الخلاف بين القائلين بزيادة الوجود والقائلين بعينيته فى الماهية الممكنة :</u>

يحاول الإيجى — بعد عرض أدلة القائلين بزيادة الوجود على الماهية الممكنة . والقائلين بعينيته فى الماهية الممكنة أيضا — أن يبين وجه الحق فى هذا الخلاف ، وهل هو خلاف حقيقى أو خلاف لفظى ، ومحاولة الإيجى هنا تدور حول إزالة الخلاف الحقيقى بين مذهب الشيخ الأشعرى فى عينية الوجود ومذهب جمهور المتكلمين — بل والحكماء — فى زيادة الوجود على الماهية فى الممكن ، وعند الإيجى أن أدلة المتكلمين إنما تفيد تغايراً بين الوجود كمفهوم وبين الماهية كمفهوم أيضا ، أى أن هذه الأدلة لا تريد أن تثبت أكثر من أن مفهوم الوجود يغاير مفهوم الماهية ، وعلى سبيل المثال فلو قلنا : إن السواد موجود فإن المتكلمين يفهمون أن مفهوم السواد ـ فى هذا المثال ـ غير مفهوم الوجود ، وإذن فالغيرية عند المتكلمين ينبغى أن تحمل على مفهومى الوجود والماهية لا على ذاتيهما أى ذات السواد

وذات الوجود ، وحقيقة الأمر أن النزاع فى هذا المقام محصور فى الذات فقط ، أما المفهوم فلا خلاف فى تغايره بين الوجود والماهية ، فتغاير هذين المفهومين أمر مفروغ منه عند الجميع ، ولا تجد عاقلا يرتاب فى ذلك أو يقول إن مفهوم السواد هو مفهوم الوجود ، وإن كان يقول بأن ماصدق عليه السواد خارجا هو بعينه ماصدق عليه الوجود، أى يقول بأن ذات هذا هى بعينها ذات ذلك ، على أنه لا يمكن — بحسب الخارج — أن نفصل ونميز بين هوية السواد وهوية الوجود مثلما يمكننا أن نفصل — بحسب الخارج كذلك — بين هوية السواد وهوية الجسم الأسود أو القائم به السواد ، والإيجى يرى أن الحق فى ذلك المعترك هو : أن الوجود ليس زائدا أومغايرا للماهية خارجا ، فما صدق عليه الوجود خارجا هوعين ما صدقت عليه الماهية ، فليس الوجود والماهية هويتين متمايزتين وإلا لكان للماهية هوية متميزة فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود وهو أمر مستحيل لأنه سيكون لها وجود قبل انضمام الوجود إليها ، وتسلسل الوجودات، وهو أمر بين البطلان . ويقول الإيجى إن هذا هو نفس كلام الشيخ الأشعرى وفحوى دليله أى أنه لا يعترف مطلقا بالتمايز بينهما ، والفلاسفة يتفقون تماما مع الشيخ الأشعرى فى هذا القدر من عدم التمايز بين الوجود والماهية فى الخارج ، لكنهم لما قالوا بالوجود الذهنى قالوا بأن الوجود والماهية يتمايزان فى هذا الوجود الذهنى مع اعترافهم باستحالة التمايز فى الوجود الخارجى ، ومعنى التمايز بين مفهومى الوجود والماهية فى الوجود الذهنى — عند الفلاسفة — أن العقل إذا تصور الماهية الموجوده أمكنه أن يفصل بين أمرين : ماهية ووجود . ولذلك صرح ابن سينا فى الشفاء أن الوجود معقول ثان ، وبالتالى فليس فى الأعيان الخارجية وجود أو شىء بل الذى فى الخارج جواد أو إنسان ، ومثل الوجود أيضا : التشخص والحقيقة والذاتى والعرضى ، فكل هذه المعانى يفصل بين بعضها والبعض الآخر فى الذهن فقط ، أما فى الخارج فهى ليست موجودة قط .

فإذا كان الفلاسفة يتفقون مع الأشعرى فى أن الوجود نفس الماهية فى الخارج ففيم إذن هذا الخلاف؟ الخلاف ـ فيما يرى الإيجى ـ مقصور على الوجود الذهنى فقط. فالشيخ الأشعرى ينكره تماما ويرى أن الوجود عين الماهية فى الخارج. وأما الفلاسفة ومن أثبتوا الوجود الذهنى فيرون أن الوجود زائد على الماهية فى الذهن. ويبنى الجرجانى ـ على نظرة الإيجى هذه ـ أن المتأخرين من الأشاعرة وقعوا فى الاضطراب حين قالوا بزيادة الوجود على الماهية فى نفس الوقت الذى لا يعترفون فيه بالوجود الذهنى(١). لأن زيادة الوجود على الماهية لا تتصور إلا فى الوجود الذهنى فقط، فالذى ينكر الوجود الذهنى يلزمه أن ينكر معه الوجود على الماهية بوجه عام.

وإذا ألقينا نظرة على ما يقوله صاحب المقاصد فى هذا المقام وجدنا المسألة تأخذ مسارا مختلفا عن مسارها عند الإيجى، فالخلاف ـ فيما يرى التفتازانى(٢) ـ ينبغى أن يحل على أساس المغايرة بين «المفهوم» و «الذات» لا على أساس القول بالوجود الذهنى أو عدم القول به. فهذا الخلاف لا يتصور لو قلنا: إن العقل يلاحظ الوجود ـ كمفهوم ـ دون الماهية ـ كمفهوم أيضا، كما يلاحظ الماهية دون الوجود، أى يلاحظ أحد المفهومين دون المفهوم الآخر، لكنه بحسب ذات كل منهما وهويته فلا يتصور العقل مثل هذا الانفصام أو التمايز، أى لا يمكن أن يتصور أن لكل منهما هوية تتميز عن هوية الآخر وتقوم إحدى الهويتين بالأخرى، كما يقوم البياض بالجسم مثلا، ونقطة الضعف فى محاولة الإيجى تكمن فى تسويته بين التعقل والتصور وبين الوجود الذهنى، وهى تسوية غير دقيقة لأن المنكرين للوجود الذهنى متفقون على إمكان تصور الأمور العقلية كالكليات والأمور الاعتبارية والأمور المعدومة والممتنعة، وعلى تصور التغاير بينها

---

(١) أنظر شرح المواقف جـ ٢ ص ١٠٦

(٢) شرح المقاصد جـ ١ ص ٥٢ — ٥٣

جميعا . وإذا كان الأمر كذلك فلا بدع فى أن يتصوروا مفهومى الوجود والماهية ويتصوروا بينهما مغايرة تجعل أحدهما يزيد على الآخر . فالذين ينفون الوجود الذهنى لا ينفون التصورات العقلية ، وإنما ينفون أن يكون تصور هذه الأمور بحصول شىء فى العقل يسمى : الوجود الذهنى وإنكار هذا الشىء كوسيلة للتصورات العقلية لا يستلزم إدراك التصورات العقلية — ومن بينها : الوجود والماهية، وإدراك المغايرة بينهما ، وملاحظة أحدهما دون ملاحظة الآخر . وإذن فلا علاقة بين الوجود الذهنى — نفيا أو إثباتاً — وبين القول بزيادة الوجود على الماهية أو لازيادته .

بهذا يتضح أن متأخرى الأشاعرة الذين جمعوا بين مذهبى : الوجود الذهنى وزيادة الوجود على الماهية لم يقعوا فى الاضطراب ، لأنه لا منافاة بين القولين .

٢٦ — « البحث الثانى : أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه :

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته فتجرده إما لذاته فيكون كل وجود مجردا، فيكون الممكن وجود مجرداً وقد أبطلناه، وإما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة ، فلا يكون واجباً . هذا خلف » .

القسم الثانى : زيادة الوجود على الماهية فى الواجب :

الأدلة :

الدليل الأول :

لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته (أى : زائداً على ماهيته) لكان هذا الوجود مجرداً عن الماهية — وحينئذ نتساءل عن سبب تجرد

هذا الوجود عن الماهية : فهل هو راجع إلى ذات الوجود ؟ أو إلى أمر غير الوجود ذاته ؟ بعبارة أخرى : لماذا كان الوجود فى الواجب مجردا ؟ هل العلة فى التجرد هى ذات هذا الوجود المجرد أو أمر آخر .

إن قلنا : إن العلة فى تجرد الوجود هى ذات الوجود لزم من ذلك أن يكون وجود الممكن مجردا كذلك ، بل ويلزم أن يكون كل وجود مجردا عن الماهية لأن العله إذا كانت ذاتية كانت مطردة باستمرار ومن هنا قيل: « ما بالذات لا يتخلف » ، وهنا كانت علة التجرد هى ذات الوجود فلا يتخلف التجرد عن أى وجود فرضناه سواء كان واجبا أو ممكنا وإذن فالمحذور الذى ترتب على افتراض تجرد وجود الواجب لذاته هو كون الممكن مجرداً أو هو تجرد الممكن ، وقد سبق الاستدلال على أن وجود الممكن ليس مجرداً .

وإن قلنا : إن تجرد الوجود فى الواجب سببه علة أخرى خارجية غير ذات هذا الوجود الواجب لزم عليه أمر محال أيضاً هو : احتياج الواجب الوجود فى تجرده إلى علة منفصلة خارجة عن ذاته فيكون الواجب محتاجا فى قيامه بذاته إلى غيره ، والمحتاج إلى الغير لا يكون واجبا ، وهذا معناه أن الواجب ليس بواجب .. وهذا خلف .

٢٧ — « الثانى : أن الواجب مبدأ الممكنات فلو كان هو الوجود المجرد فالمبدأ إما الوجوب أو مع قيد التجرد. والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شىء مبدأ لكل شىء حتى لنفسه وعلله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى والثانى يقتضى أن يكون التجرد — وهو عدم العروض — جزءاً من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطاً لتأثيره. لأنا نقول : فإذاً كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع

ليس فى الوجود المشترك بل فى وجوده الخاص، فإن ماصدق عليه أنه وجود ليس فى الواجب أمراً زائداً ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون فى الأعيان فزائدة وهذا لايشفى غليلا ، فإنه اعتراف بأن حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهية الممكنات ، فلا فرق إلا أن يثبت أن الممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهيه وحصة الكون هو ماصدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل بل ولا قال به أحد . فإن التزمه ملتزم التزمنا عدمه فى الواجب وطالبناه بإثباته فى الممكن »

الدليل الثانى :

من المسلم به أن الواجب مبدأ لكل الممكنات وعلة لها جميعا ، فإذا قلنا: إن الواجب هو الوجود المجرد (أى وجود عين ذاته وليس زائداً عليها) فإننا نتساءل أيضاً : بماذا كان الواجب مبدأ للمكنات ؟

— هل بوجوده فقط ؟

— أو بوجوده مع التجرد ؟ أى بقيد كون هذا الوجود مجرداً

يلزم على الافتراض الأول :

أن يكون كل شيء مبدأ لكل شيء بما فيه نفسه وعلله ، لماذا ؟ لأننى حصرت علة المبدئية فى الوجود بقطع النظر عن كونه وجوداً مجردا أو مقارنا لماهيته ... فإذا كان الوجود هو المقتضى للمبدئية كان كل شيء موجود مبدأ لكل شيء ، وذلك لأن الوجود قد تحقق فى هذه الأشياء كلها فيكون كل منها ذا وجود ويكون كل منها مبدأ للآخر بل ومبدأ لنفسه ومبدأ لعلله . وهذا ـ مما لاشك ـ أمر محال وباطل .

ويلزم على الاعتراض الثانى :

أن يكون الواجب مركبا من أمر عدمى ؛ لأن معنى التجرد هو « عدم العروض للماهية » فهو أمر عدمى . فلو قلنا : إن سبب مبدئية الواجب لكل ماعداه هو وجوده بقيد التجرد فكأنى قلت : إن سبب المبدئية هو الوجود مع أمر عدمى ، وهذا يعنى أن العدم الذى هو التجرد جزء من مبدأ الوجود وهو محال لأن المركب من العدم إذا جاز أن يكون موجداً جاز أن يكون العدم المحض موجداً كذلك(١)

ولا يقال : إن التجرد الذى هو أمر عدمى ليس جزءاً من مبدأ الوجود بل هو شرط لتأثير المؤثر ، لأن نفس المحذور السابق سوف يترتب على هذا الاعتراض ، ويؤول الوضع إلى أن وجود الممكن مبدأ لكل ماعداه ، غاية ماهنالك أنه فقد شرط التأثير الذى هو التجرد بحيث لو أمكن تجرد الوجود الممكن لأصبح علة فاعلة فى كل ماعداه ، بل علة فى نفسه كذلك ، وينتهى الأمر إلى نفس المحال الذى أدى إليه القول السابق .

نقد الوانى للدليلين :

إن الدليلين السابقين يهدفان إلى إثبات أن الوجود فى الواجب زائد على الماهية وذلك فى مقابلة المذهب الآخر الذى يثبت أن الوجود فى الواجب هو عين الماهية ولو رحنا نتساءل عن الوجود الذى تتخاصم الاتجاهات حول زيادته أو عينيته لوجدنا أنه لا يخرج عن أحد مفهومين :

١ — مفهوم يسمى « الوجود المطلق » أو « الوجود المشترك » أو :

---

(١) شرح المواقف ٢ : ١٥٧

« الكون فى الأعيان » وهذا المفهوم مفهوم انتزاعى ينتزعه العقل من جميع الماهيات الموجودة، والوجود بهذا المفهوم معقول ثان عند الفارابى وابن سينا وجمهور الفلاسفة ، وعند أكثر المتكلمين معقول أول(١) والوجود بهذا المعنى أى : الكون فى الأعيان مشترك معنوى بين الواجب والممكن ، وإن كان الأشعرى يقول بأنه مشترك لفظى .

٢ — مفهوم يكون منه الوجود حصة من الكون فى الأعيان والمراد به الفرد الواحد من أفراد الوجود المطلق الذى هو الكون فى الأعيان ، أو ما يمكن أن يطلق عليه : « مابه الكون فى الأعيان » . والوجود بهذا المفهوم وجود خاص غير مشترك ، لأنه مناط الامتياز والانفصال بين الوجود الواجب والوجود الممكن من ناحية ، وبين وجودات الممكنات بعضها مع بعض من ناحية أخرى ،

ولو تساءلنا عن فيصل التفرقة بين هذه الوجودات لأجاب الإمام الرازى بأن عوارض الإضافات المخصصة هى التى تفرق بين الوجود الواجب والوجود الممكن ، فإذا كان الوجود أمراً مشتركا بينهما فإن إضافته إلى الواجب تجعل منه وجودا خاصا تترتب عليه آثار وأحكام ومقتضيات تختلف جذرياً عما لو أضيف إلى الممكن . أى أن إضافته إلى الممكن تجعل منه نوعا آخر تترتب عليه آثار وأحكام جديدة مختلفة عن تلك التى لزمت الوجود الواجبى ، بل إن نفس هذه العوارض الخاصة هى التى تفرق بين وجود الممكنات أنفسها .

وقد استنبط الرازى من ذلك أن الوجود طبيعة نوعية لأن « كل مفهوم

---

(١) الكلنبوى : المصدر السابق ص ٢٣٦

لاتتخصص أفراده إلا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين أفراده »(١) وبالتالى فهو أمر زائد على الماهية سواء كانت هذه الماهية ماهية واجبة أو ماهية ممكنة .

أما نقد الرازى الدليلين السابقين فيتلخص فى أن الوجود الذى ثبتت زيادته فى الدليلين هو الوجود المشترك وهو مما لانزاع فى زيادته على الماهية وإنما النزاع فى الوجود الخاص الذى هو الوجود المجرد عند الفلاسفة .

ويرى الإيجى أن هذا النقد لايفيد جديداً لأن الرازى يقرر بعد ذلك أن الوجود الخاص — أو الحصة من مفهوم الكون فى الأعيان — زائد على الماهية الواجبة . وبهذا ينتهى الرازى من جديد إلى نفس ماانتهى إليه الدليلان من زيادة الوجود الخاص على الماهية فى الواجب ، فكان نقده هنا نقداً لقدرة الدليل على الوصول إلى المطلوب وإن كان هذا المطلوب أمراً مقررا عنده من قبل .

ولذلك لايرى الإيجى فى هذا النقد فائدة ذات قيمة اللهم إلا إذا افترضنا فى الممكن ثلاثة أمور : « ماهية وفرداً من الوجود عارضا لهذه الماهية ، وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد ، بينما يفترض فى الواجب أمران فقط هما : فرد من الوجود هو عين ماهيته ، وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد فيكون ماصدق عليه الوجود زائداً فى الممكن وعينا فى الواجب »(٢) ، على أن هذا الافتراض لم يقم عليه دليل فضلا عن أنه لم يعرف لقائل من قبل

---

(١) المصدر السابق نفس الموضع

(٢) الجرجانى : شرح المواقف ٢ : ص ١٦١ ، أيضا : الكلنبوى : المصدر السابق ص ٢٤٠

٢٨ — « نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فإنه فى الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضاً لما يصدق عليه ، فالأشياء التى يصدق عليها أنه وجود لا موجود مختلفة بالحقيقة ، فقد يكون هو فى الواجب المقتضى التجرد والمبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له فى ذلك لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا : فلنا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ونقنع بمجرد المنع ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى فلم لا يجوز أن تكون حقائق الوجودات متخالفة ؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن كالماهية والتشخص ، فإنه يجب لبعض ماصدق عليه أحدهما ما يمنع لبعض آخر ، لاختلاف ماصدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر : الوجوب إضافة تقتضى طرفين . قلنا : ممنوع ، بل هو نفس الماهية .

إلزام للحكماء : الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه ، وبه أثبت الحكماء الهيولى الفلكيات وأبطلوا المثل المجردة . والجواب : منع كونه طبيعة نوعية » .

نقد الإيجى الدليلين :

وإذا كان نقد الرازى لا يشفى غليلا لأنه نقد شكلى لا يمس جوهر دعوى زيادة الوجود على الماهيـــة فى الواجب ، فالنقد الذى يطالعنا به الإيجى هنا يعمد إلى إبراز معنى التشكيك فى الوجد المقول على الواجب وعلى الممكن ، فإذا كان الوجود — كما يرى الفلاسفة — مقولا بالتشكيك فهو عارض لأفراده التى يصدق عليها ، وتختلف هذه الأفراد بحقائقها ، ضرورة أن اشتراكها فى الوجود المشكك اشتراك فى أمر عارض خارج لا فى ماهية أو فى جزء ماهيـــة ، ومعروف أن الاشتراك فى العارض

لا يستلزم الاتحاد فى الحقيقة ، فإذا جاز اختلاف أفراد الوجود من حيث الحقيقة فلم لا يكون الوجود الخاص فى الواجب هو مناط التجرد وبالتالى تكون هذه الخاصية وقفاً عليه لا يشاركه فيها الوجود الممكنى ؟ يقول التفتازانى : « ..... فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة ، ويجب للوجود الواجب التجرد ، وتمتنع عليه المقارنة ، والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضى اللازم على معروضاته »(١) .

ويذهب الإيجى إلى أبعد من ذلك فيقرر أنه على فرض استبعاد فكرة التشكيك فى الوجود والتسليم بأنه أمر مشترك فلم لايجب للوجود الواجب ما يمتنع بالنسبة للوجود الممكن ، فيثبت للواجب التجرد ويثبت له أنه مبدأ لكل ماعداه بينما يمتنع ذلك على الممكن ؟ إن الماهية والتشخص — مثلا — يصدقان على أفراد لا شك فى أنها مختلفة الحقائق ، كما لا شك فى أنها تشترك فى الماهية والتشخص ، وبرغم هذا الاشتراك فقد يثبت لبعض الماصدقات ما يمتنع على بعض الماصدقات الأخرى نتيجة اختلاف هذه الماصدقات بحسب الحقيقة .

الدليل الثالث على زيادة الوجود فى الواجب :

الوجوب إضافة تستلزم طرفين هما : الوجود من طرف ، والماهية من من طرف آخر .. وجواب الإيجى على هذا الدليل هو : أن الوجوب ليس إضافة بل هو نفس الماهية .

---

(١) شرح المقاصد ١ : ٤٩

إلزام للحكماء :

يلزم من قول الفلاسفة : «إن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل» ان يكون الوجود طبيعة نوعية لا تختلف لوازمه بين فرد وآخر ، فإذا ثبت أنه فى الممكن عارض ثبت أنه عارض كذلك فى الواجب ، إذ الطبيعة النوعية يجب لكل فرد فيها ما يجب للآخر ، لامتناع تخلف المقتضَى عن المقتضِى ، وقد بنى الفلاسفة على هذا القول كثيراً من قواعدهم مثل إثبات هيولى للأفلاك .

وإذا كان الرازى قد استدل بهذا الدليل ليرد على الفلاسفة قولهم : إن الوجود عين الماهية فى الواجب ، منطلقا من اعتبار الوجود « طبيعة نوعية » فإن الإيجى لا يسلم له أن الوجود طبيعة نوعية ، بل هو — فيما يرى الإيجى — أمر عارض تختلف أفراده فيه اختلافا بالحقيقة . . يقول التفتازانى فى نقد كلام الرازى هذا : « والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابى وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لا اشتراك فيه أصلا ، والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم ، بل صرح فى بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التى زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها وهى : أن الوجود إن اقتضى العروض واللاعروض تساوى الواجب والممكن فى ذلك ، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير .... وجملة الأمر : أنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين : إما كون اشتراك الوجود لفظيا ، أو كون الوجودات متساوية فى اللوازم »(١) .

---

(١) شرح المقاصد ص ٥٠

الفصل الرابع

الوجود الذهنى

٢٩ — « احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور :

الأول : أنا نتصور ما لا وجود له فى الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق ، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية ، وأنه يستدعى ثبوتها إذ ثبوت الشىء لغيره فرع ثبوته فى نفسه ، وإذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن . . فإن قلت : لو صح هذا لصدق : « المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه » ، وأنه تناقض : قلنا : يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق ، يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمراً يصدق عليه فى نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه .

أجاب عنه الإمام الرازى بمنع أنا نتصور ما لا وجود له ، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا ، قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون ، أو بغيره كما يقوله الحكماء ، فإن الصور مرتسمة عندهم فى العقل الفعال .

والجواب : أن المرتسم فيها إن كانت الهويات لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج ، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى : إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضع آخر » .

الوجود الذهنى :

الوجود الخارجى للأشياء وجود تظهر به أحكام هذه الأشياء أو تترتب عليه آثارها خارجاً كالإحراق والاضاءة بالنسبة للنار ، والسيولة بالنسبة للماء ، أو الخفة بالسبة للهواء .. وهلم جرا .. وبديهى أن يكون هذا الوجود محل اتفاق لايختلف فيه اثنان من العقلاء ، ولكن لو طرحنا هذا التساؤل وهو : هل للأشياء غير وجودها الخارجى الحسى العينى وجود آخر فى الذهن ؟ أو أنه ليس وراء الوجود الخارجى وجود آخر ؟ هنا — وحول الإجابة على هذا التساؤل — تختلف وجهات النظر بين الفلاسفة من جانب والمتكلمين من جانب آخر .. أما الفلاسفة فيرون أن للأشياء وجودين : وجوداً خارجيا وهو وجود أصيل وقوى ، ووجوداً ذهنيا هو صورة للوجود الأصلى ، بمعنى أن الوجود الذهنى وجود يشبه وجود الظل ، بل ويقال له : الوجود الظلى ، ويقول الفلاسفة : إن الوجود فى الذهن هو نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجى والفرق بينهما هو الوجود ذهنا أو الوجود خارجاً . ومن هنا قيل : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور .

أما المتكلمون فقد رفضوا الوجود الذهنى رفضاً قاطعاً . ولكل من الفلاسفة والمتكلمين أدلة على ما ذهبوا إليه .

أدلة الفلاسفة على إثبات الوجود الذهنى :

الدليل الأول :

ليس ثمة شك فى أننى أتصور أموراً غير موجودة فى الخارج ، بل وأحكم عليها بأنها كذا أو ليست كذا ، وحكمى هذا لاشك فى أنه يستدعى

ثبوت هذه الأشياء المحكوم عليها، ضرورة أن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت هذا الغير في نفسه أولا ، فلا بد إذن أن تكون هذه الأمور ، اللاموجودة في الخارج والمحكوم عليها ثابتة في أنفسها ، وإلا لما صح الحكم عليها أبداً. فإذا سلمنا بأنها ثابتة ، وسلمنا في ذات الوقت بأنها غير موجودة في الخارج فلم يبق إذن إلا أن تكون هذه الأمور ثابتة في الذهن . مثلا: حين أقول : اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين ، أو حين أقول : إن المستحيل أعم من أن يكون شريكا لله تعالى ، فإن مفهوم «اجتماع النقيضين» ومفهوم «المستحيل» لا بد أن يكون كل منهما ثابتا حتى يمكنني أن أصف الأول بأنه مغاير لكذا وأن أصف الثاني بأنه أعم من كذا . ومعنى ذلك أن لمفهوم اجتماع النقضين ولمفهوم الممتنع ثبوتا بصورة أو بأخرى ، فإذا علمنا أن هذين المفهومين — وأمثالهما — مما لا وجود لهما في الخارج، فليس معنى ذلك إلا أن هذين المفهومين — وأمثالهما أيضا — يثبتان ذهنا أي : لهما وجود ذهني فقط .

إجابة الرازي على دليل الفلاسفة :

إن هذا الدليل — فيما يرى الرازي — يعتمد على إمكان تصور الأمر المعدوم ، وهذا غير صحيح لأن الذي لا وجود له خارجاً لا يمكن تصوره أبداً ، بعبارة أخرى : يرى الرازي أن كل ما نتصوره فهو موجود خارجي ، وإن كان هذا الوجود الخارجي قد يغيب عن أذهاننا في بعض الأحيان ، فقد يكون وجوده قائمـاً بنفسه أي نفس هذا الوجود كما يقول أفلاطون عن «المثل» : إنها موجودة وجوداً مستقلا ، أو قد يكون وجود متصوراتنا قائماً بغيره كما يقول الفلاسفة في نظريتهم المعروفة بالعقل الفعال أي : العقل الذي يشتمل على جميع المعقولات والمفهومات بمعنى أن صور جميع المفهومات مرتسمة في هذا العقل لا يشذ عنه أي مفهوم أو أي أمر معقول . فمفهوم اجتماع النقيضين ومفهوم

الممتنع وأمثالها تكون موجودة فى العقل الفعال بناء على كلام الفلاسفة أنفسهم ، وإذن لحين أدركها فإنى أدرك أمراً موجوداً فى العقل الفعال لا أمراً معدوما فى الخارج ، فليس الذى فى ذهنى وجود ذهنى صرف بل هو إدراك لوجود خارجى .

ويجب أن نعلم أن الرازى ممن يقولون بالوجود الذهنى ويدافعون عنه ، على الأقل فى كتابه : المباحث المشرقية حيث يخصص فصلا كاملا لإثباته والبرهنة عليه(١) .

وفيما أعتقد فإن إجابته هنا ليست إجابة على الوجود الذهنى ، بل هى إجابة عما تمسك به الفلاسفة من استدلال للوصول إلى نظرية الوجود الذهنى.

وموطن الخلاف بينه وبينهم — فيما أعتقد أيضا — هو هذه العلاقة الوثقى التى لا تنفصم — عند الرازى — بين العلم والوجود ، أو بين المعلوم والموجود ، والتى لا تبلغ هذا الحد من الارتباط — عند الفلاسفة — بحيث يصح عندهم أن يكون المعدوم معلوماً ، وعلى ذلك فإن الرازى ينتهى إلى أن الذى لا وجود له لا يمكن تصوره ، بينما ينتهى الفلاسفة إلى إمكان تصور أمور لا وجود لها فى الخارج .

ومن هنا تركزت إجابة الرازى على دليل الفلاسفة فى محور واحد هو : منع تصور مالا وجود له ، ومن هنا أيضا كانت تبريراته لإضفاء الوجود الخارجى على هذه التصورات سواء باعتبارها مثلا أو باعتبارها موجودات تقطن العقل الفعال ... على أنه فى موضع آخر يقرر نفس الذى قرره هناك من أن «كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض : أن مالا يكون موجوداً لا يكون معلوما » ، لكن تبريره يختلف فى الموضعين ، إن تبريره هنا لا يفترض مثلا ولا عقلا فعالا ، ولكن يتجه فيه اتجاها آخر يقسم فيه

---

(١) الفصل السادس ص ٤١

المعلوم المعدوم إلى قسمين : فهو إما بسيط مثل : العلم بعدم ضد لله تعالى ؛ وإما مركب مثل : العلم بعدم اجتماع السواد والبياض وعلى كلا التقسيمين فإن العلم بهذه الأمور العدمية لا يمكن حصوله إلا عبر أمور وجودية تتساوى معها تماما ، فالعلم أساساً يقع على الأمور الوجودية ، وبما أنها مساوية للأمور الأخرى فإنه يمكن اقتناصها أو استثباتها بها ، فلا : « عدم ضد لله (تعالى) إنما يعقل لشبهه بأمر موجود ، مثل أن يقال : ليس لله تعالى شيء تكون نسبته إليه كنسبة السواد إلى البياض ، فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين أمور وجودية لاستحال أن يعرف عدم ضد لله تعالى . . . . أما المركب فالعلم إنما يتم به بسبب العلم بأجزائه الوجودية ، مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع ، ثم يقال : إن الاجتماع الذى هو أمر وجودى معقول غير حاصل من السواد والبياض ، فالحاصل أن عدم البسائط إنما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية ، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها »(١) . وعندى أن نظرية الرازى هذه فيها طرافة وفيها عمق لا تخطئهما العين .

رد الفلاسفة على إجابة الرازى :

إننا قد نسلم أن كل المعقولات مرتسمة فى العقل الفعال أو هى موجودة فى أنفسها ، لكننا نتساءل من جديد : هل المرتسم هو هويات المعقولات أو المرتسم هو ماهياتها الكلية ؟ ؟ إن قلت : إن المرتسم هو هويات المعقولات لزمك أن تقول إن هوية الممتنع فى الخارج متحققة ، وهذه سفسطة . وإن قلت : إن المرتسم هو الصور الكلية فقد اعترفت بالوجود الذهنى ، لأن الوجود الذهنى ليس إلا إثبات نوع من التميز للأمور المعقولة غير تميزها

---

(١) المباحث المشرقية ١ : ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ (بتصرف)

بهوياتها تلك التى تسمى « الوجود الخارجى » ، ولا يهم أبداً أن يكون العقل قد اخترعها اختراعاً ، أو نقلها من العقل الفعال ، أى : لاحظها من موضع آخر » :

٣٠ — « الثانى : من المفهومات ما هو كلى ، وكل موجود فى الخارج فهو مشخص » .

الدليل الثانى للفلاسفة :

مما لا شك فيه أن بعض المفاهيم كلى ، مثل إنسان ، وحيوان وسائر الكليات الأخرى . هذا المفهوم الكلى لابد أن يكون موجوداً فى نفسه ، فإذا استعرضنا الموجودات الخارجية ووجدناها أفراداً وأشخاصا جزئية ، ولم نجد من بين هذه الأفراد فى الخارج مفاهيم كلية ، فإن معنى ذلك أن وجود المفاهيم الكلية ليس إلا فى الذهن .

٣١ — « الثالث : لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالى باطل . فإنا إذا قلنا : الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا ، بل إن الأفراد المعقولة الممتنع من الأفراد المعقولة المعدوم ، وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول . . . . » .

الدليل الثالث للفلاسفة :

من المعروف فى علم المنطق أن القضية الموجبة إذا صدقت كان لابد لتحقق هذا الصدق من افتراض وجود موضوعها ، ولولا هذا الافتراض لكذبت

القضية المرتبطة بهذا الموضوع قبل أن يحكم عليه بحكم ثبوتى فى المحمول؛ يجب أن أفرضه موجوداً فى نفسه وإلا لما ساغ الحكم عليه نفياً ولا إثباتاً.

لكن وجود هذا الموضوع قد يكون:

١ — فى الذهن فقط ، مثل مفهوم اجتماع النقيضين أو مثل التصورات التى لا تتحقق فى الخارج ، والتى يمثل لها عادة ببحر من زئبق ... إلخ .

والقضية بهذا الاعتبار تسمى «ذهنية» .

٢ — أو فى الخارج ، ولكن يلاحظ فى الحكم هذه الأفراد المخصوصة الموجودة خارجاً المتحققة بالفعل . وتسمى القضية بهذا الاعتبار «خارجية» .

٣ — أو فى نفس الأمر فيكون الحكم منسحبا على أفراد هذا الموضوع الموجود فى الخارج فعلا ، كما يمكن أن ينسحب الحكم على الأفراد المقدرة الوجود كذلك ، أى : الأفراد التى لا يكون لها وجود خارجى حقيقى، وإنما يمكن أن تكون مقدرة الوجود ، وبعبارة أوضح ، ما وجد من الأفراد ، وما يصح أن يوجد ، وإن كان معدوماً خارجاً . والقضية بهذا الاعتبار الأخير تسمى «حقيقية» .

هذه القضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود فى الخارج مثل: كل عنقاء طائر ، أو مثل : الممتنع معدوم ، فلولا الوجود الذهنى لما أمكننى الحكم فى القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجا ، فلو كان غير موجود ذهناً أيضا لما أمكن الحكم ، وحقيقة الأمر غير ذلك ، إذ الحكم ممكن فى القضية الحقيقية ، فأنا حين أقول : الممتنع معدوم لا أريد من قولى هذا أن ثمت ممتنعا خارجيا حكمت عليه بأنه معدوم ، بل أريد منه أن الأفراد التى نعقلها من مفهوم «ممتنع» هى من الأفراد المعقولة من مفهوم «معدوم»

أي : ما يصدق عليه الممتنع يصدق عليه المعدوم ، فلولا أن الموضوع موجودة ذهنا لما أمكن حمل هذا الصدق .

ولا يخفى أن هذا الاستدلال يتأسس على كل ماتأسس عليه الاستدلال الأول . . . وكل ما قيل هنالك من اعتراضات واجابات يمكن أن يقال هنا كذلك .

. . .

٣٢ — «واحتج نافيه ـ وهم جمهور المتكلمين بوجهين :

أحدهما : لو اقتضى تصور الشيء حصوله فى ذهننا ، لزم كون الذهن حارا بارداً ، مستقيما معوجا .

ثانيهما : «أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء: بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية ، لاهوية عينية ، والحار ما يقوم به هوية الحرارة ، والذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها الكلية فلا . لا يقال : الحاصل فى الذهن إن كان مساويا لها عادة الإلزام ، وإلا لم تكن هى حاصلة ، لأنا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساويا للهوية فى الحقيقة والأحكام . نعم : ماهيتها ؛ ولا معنى الماهية إلا ذلك ، فقولك : هل يساويها أم أولا خال عن التحصيل . وبالجملة : فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى ، فلم قلتم ، إن الذهنى كذلك ا» .

أدلة المتكلمين على نفى الوجود الذهنى :

ينفى جمهور المتكلمين القول بالوجود الذهنى ، وأدلتهم على ذلك .

الدليل الأول :

لو اعترفنا بالوجود الذهنى للزم اجتماع الضدين وهو باطل ، ذلك لأنى إذا تصورت الحرارة والبرودة فمعنى ذلك أنهما معاً فى ذهنى ، وكذلك الاعوجاج والاستقامة ، وكذلك تصور كل ضدين وكل نقيضين ، ومعروف أن اجتماع الضدين على محل واحد فى آن واحد مستحيل ، ويقول المتكلمون أيضاً لو كان للحرارة وجود ذهنى لحصلت الحرارة فى الذهن وأحرقته ، وكذلك بالنسبة للبرودة ولكل المفاهيم ذات الآثار الخارجية ، لكن هذه الصفات لاشك هى غير موجودة فى الذهن ، وليس معنى ذلك إلا أن الوجود الذهنى محض خرافة فيما يرى المتكلمون .

الدليل الثانى :

أننى أتصور صورة الجبل أو صورة السماء فى ذهنى ، فلو كان هذا التصور وجوداً ذهنيا لكان معناه أن حقيقة الجبل أو حقيقة السماء حصلت فى ذهنى ، وهو مما لا يعقل .

موقف الفلاسفة من أدلة المتكلمين :

أولا :

أجاب الفلاسفة عن دليل المتكلمين الأول بأن الذى يحصل فى الذهن صورة الحرارة أو ماهية الحرارة ، وهو وجود ذهنى بمعنى أنه وجود ظلى

لا تترتب عليه الأحكام ولا تنشأ به الآثار ، فالحاصل فى الذهن صورة الحرارة أى ماهيتها لا هويتها المضاف إليها الوجود الخارجى ، وإذن فلا يلزم الاتصاف بتلك الصفات ، كما لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن مثل هذه الأحكام ومثل هذه الآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء لا بصورها ولا بما هياتها .

ثانياً :

أجاب الفلاسفة عن الدليل الثانى للمتكلمين بأن الحاصل فى الذهن المفهومات الكلية فقط ، فليست هوية الجبل — أو هوية السماء — الموجودة خارجاً حاصلة فى الذهن لأن هذا واضح البطلان ، أما المفهوم الكلى للجبل فليس بممتنع الحصول فى الذهن لأن المفهوم الكلى لا يتصف بصفات الأفراد .

وبالجملة فالصور الذهنية تخالف الصور الخارجيه ، وبعبارة أخرى : إن الوجود الذهنى غير الوجود الخارجى ، لأن هوية الحرارة أو عين الحرارة — مثلا — لا تحصل فى الذهن لأنها ضد هوية البروده ، وهذه الضدية نشأت من كونها موجوداً خارجياً له خصائص وآثار وأحكام تتعاكس مع تلك التى تترتب على الهوية الأخرى المضادة ، والهوية بهذا الاعتبار (أى : الوجود الخارجى الذى كانت بسببه ضدا لشىء آخر) لا تحصل فى الذهن ، والذى يحصل منها فى الذهن صورها الذهنية التى لا تتصف بهذه الصفات ، فكيف يقول المتكلمون : إنها يمتنع حصولها فى الذهن كذلك ؟!

الفصل الخامس

تمايز المعدومات

٢٣ — « المقصد الخامس: المعدومات هل تتمايز أم لا ؟ منهم من أثبته ؛ فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط ، وعدم الضد يصحح وجود الضد ، دون غيرهما ، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها ، ومنهم من نفاه ؛ لأن المعدومات نفى صرف لا إشارة إليها أصلا ، وكل ما هو متميز فله وجود إما فى الذهن وإما فى الخارج .

والحق فيه : أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى ، ولا تمايز إلا فى العقل ، فإن كان ذلك الوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً وإلا تصور » .

* * *

هل تتمايز المعدومات ؟

من المسائل التى تتفرع عن البحث فى الوجود مسألة تمايز المعدومات فإذا كانت الموجودات تتمايز فى الخارج بداهة فهل تتمايز المعدومات — ومن جملتها : العدمات — وتتعدد ؟ أو أن التمايز — وبالتالى التعدد — أمر يصدق على الموجودات دون المعدومات ؟

يرى الفلاسفة أن المعدومات تتمايز . ووجهة نظرهم فى هذا الإشكال : أنه لولا التمايز والتعدد بين المعدومات لم يثبت لعدم مامقتض مخالف لما ثبت لعدم آخر . بعبارة أخرى : إن اختلاف الأحكام التى توصف بها المعدومات

ليست إلا دليلا على تمايز الأعدام فى نفسها ، مثلا : القاعدة التى تقرر أن : « عدم الشرط يوجب عدم المشروط ، وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر » تثبت حكما مخالفاً تماماً للقاعدة التى تقرر أن « عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر » ، وبدون التسليم بتمايز العدم فى القاعدة الأولى عن العـــدم فى القاعدة الثانية لا يصدق الحكم بأن العدم الأول يوجب شيئاً أو يصحح شيئاً بينما العدم الثانى لا يوجب هذا الشىء ولا يصححه ، بل بدون افتراض التمايز لا يمكن إدراك الفرق بين ما يقتضيه عدم الشرط وما يقتضيه عدم غير الشرط فالتمايز إذن بين هذه العدمات أمر ضرورى — من وجهة نظر الفلاسفة — ولا بد منه ليصح القول بأن عدماً ما يقتضى كذا ، وعدما ما آخر لا يقتضى كذا ، وقل مثل ذلك فى القاعدة التى تقرر أن عدم العلة يوجب عدم المعلول ، بينما عدم المعلوم لا يوجب عدم العلة فلولا التمايز هنا بين العدمين لما كان ممكنا أن يكون عدم العلة مصطلحا آخر غير عدم المعلول .

أما المتكلمون فإن كثرة منهم تنفى التمايز بين المعدومات انطلاقا من أن المعدومات ليست شيئاً على الإطلاق ؛ فهى نفى محض لا تمكن الإشارة إليه ، ولو أمكن تصور التمايز لخرج الكلام عن المعدومات إلى الموجودات لأن كل متميز فهو موجود وجوداً خارجياً أو ذهنياً ، وفى كلتا الحالتين لا يكون هـذا المتميز أمراً عدميا ، ولذلك كان كل متميز عند المتكلمين — القائلين بتمايز المعدومات — ثابتاً ، أى : موجوداً على حال ما . فالقول بتمايز المعدومات — عند هؤلاء — ليس إلا من باب التناقض فى الحدود ويخلص الإيجى فى نهاية هذا المبحث إلى أن الخلاف فى تمايز المعدومات فرع الخلاف فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذى يثبت الوجود الذهنى لا يتصور معدوماً مطلقاً خالياً من الوجودين : الخارجى والذهنى معا ، إذ كل متصور هو — على الأقل — موجود فى الذهن ، فالمعدوم المطلق

هو الذى لا يمكن أن يتصور ، وبالتالى لا يمكن تصور التمايز فيه ، كما أن الذى ينفى الوجود الذهنى يثبت تمايز الأعدام فى التصور فقط ، لأن المعدوم المطلق سيكون حينئذ صورة لها جانبان سلبيان : فهى ليست ذات وجود خارجى باعتبار أنها أمر معدوم ، وهى ليست ذات وجود ذهنى باعتبار أن هذا الفريق ينكر الوجود الذهنى ، فهى إذن صورة لمعدوم مطلق لا وجود له لا خارجا ولا ذهنا ، فلا بأس أن تتميز ، أو تتصور متميزة .

وحقيقة الأمر أن الذى انتهى إليه الإيجى غير صحيح بل الصواب هو عكس ما افترضه تماماً ، وقد عقب التفتازانى على هذ الاستنتاج فقال : « . . . وأنت خبير بأن الأمر بالعكس لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الأعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ، فالأولى أن يقال فى بيان التفرع ، أنه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى وإن كانت هى أعداماً فى أنفسها ، ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلا »(١) .

---

(١) أنظر : شرح المقصد جـ ١ ص ٦٨

الفصل السادس

شيئية المعدوم

٣٤ — « المقصد السادس فى أن المعدوم شىء أم لا ، وأنها من أمهات المسائل ، فقال غير أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة : إن المعدوم الممكن شىء ؛ فإن الماهية عندهم غير الوجود ، معروضة له ، وقد تخلو عنه . ومنعه الأشاعرة مطلقا ؛ لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها ، وبه قال الحكماء ؛ فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو الذهنى . نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى الذهن وأما أن المعدوم فى الخارج شىء فى الخارج أو المعدوم المطلق شىء مطلقا ، أو المعدوم فى الذهن شىء فى الذهن ، فكلا ؛ فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غايرته لأن قولنا : السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا : السواد شىء » .

تحديد المشكلة :

تعتبر مسألة « شيئية المعدوم من أمهات المسائل فى علم الكلام ، وهى وإن كانت تنتمى إلى مباحث الوجود من الأمور العامة إلا أنها ذات وشائج ثابتة بمباحث الإلهيات ، وفيما أعتقد فإن اعتبارات ميتافيزيقية صرفة جرت هذه الأنظار أو الأبحاث الفلسفية الأصيلة حول « المعدوم » ، بغض النظر عما تمخضت عنه هذه الأبحاث من نتائج يرضى عنها فريق أولا يرضى عنها فريق آخر . وحسبما أعتقد — أيضاً — فإن المعتزلة حين يقررون أن المعدوم شىء ما كانوا عابثين ولا متهوسين أو يلقون القول على عواهنه كما يقال عنهم فى هذا الموضوع بالذات ، وإنما اضطرهم إلى ذلك اعتبارات

عقلية محضة كان لها الأولويه المنطقية — فى ميزان أفكارهم — على اعتبارات أخرى قد يرضى عنها العقل كل الرضاء من حيث النتائج الأخيرة ، وإن كان من حيث المقدمات تصادفه عقبات ذات شأن فى مقاييس العقل .

وشيئية المعدوم مشكلة عقلية مغرقة فى التأمل العقلى المحض تتلخص فى الخلاف بين المعتزلة القائلين بأن المعدوم الممكن شىء أو يسمى « شيئاً » قبل وجوده ، والأشاعرة والفلاسفة الذين ينفون نفياً قاطعاً أن يكون المعدوم الممكن شيئاً ما من الأشياء . ولقد كانت هذه المشكلة من المسائل الأمهات فى علم الكلام لأنها تتعلق بمسائل أخرى إلهية كالحدوث وكالقدرة الإلهية ، لأن الممكنات إذا كانت — كما يقول المعتزلة — أشياء ذوات ثبوت قبل وجودها فمعنى خلق الله تعالى لها ليس إلا إضافة الوجود إلى أشياء ثابتة أزلا ، ويترتب على هذا مشكلات أخرى أهمها جعل الماهيات أو لا جعلها .

وتحديد المشكلة هو : هل المعدوم الممكن شىء أولا ؟ بعبارة أخرى : هل أستطيع أن أتصور مرحلة ثبوت للمعدوم الممكن بين محض العدم وبين الوجود أولا ؟ وحول الإجابة على هـــذا التساؤل انقسم المفكرون المسلمون إلى فريقين :

فريق يرى أن المعدوم الممكن شىء ، أى له ثبوت وتقرر فى الخارج ، وهذا الثبوت ليس هو الوجود ، بل هو أمر قبل الوجود ، ويصطلح هذا الفريق على أن يسمى المعدوم وهو فى مرحلة الثبوت هذه : « شيئاً » .

والمعتزلة — باستثناء أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف — يمثلون هذا الفريق ومذهبهم فى ذلك : أن الوجود زائد على الماهية ، وهذا يعنى أنهما متغايران وأنهما ينفصلان : فتنفصل الماهية عن الوجود وتتقرر أو تتحقق أو تثبت خارجاً ، وهى بهذا الاعتبار لا تسمى « موجوداً » لأنها

منفصلة عن الوجود أو فاقدة له ، وإنما تسمى « شيئاً » رغم أنها معدومة أى : لم توجد بعـــد ، وبذلك يرى المعتزلة بل يقررون أن المعدوم الممكن شيء .

وفريق آخر — يمثله الأشاعرة ومن استنكر من المعتزلة شيئية المعدوم — يرفض رفضا مطلقا أن يكون المعدوم الممكن شيئاً ، لأن فلسفة هذا الفريق فى العلاقة بين الوجود والماهية لا تسمح ببناء تصور يلتقى مع شيئية المعدوم من قريب أو بعيد ، فعند الأشاعرة أن الوجود نفس الماهية ، ومن البديهى أنى كلما نفيت الوجود نفيت الماهية معه ، أو كلما تصورت رفع الوجود تصورت رفع الماهية معه ، فيستحيل أن يكون للماهية حالتئذ ثبوت أو تقرر أو أدنى علاقة بالواقع الخارجى . . ولذلك يقرر الأشاعرة أن المعدوم الممكن ليس شيئاً على الإطلاق .

والفلاسفة يتفقون مع الأشاعرة فى أن المعدوم الممكن ليس شيئاً ، لأن الماهية الممكنة وإن كان وجودها زائداً عليها — كما سبق — إلا أن الفلاسفة لا يجيزون بل لا يتصورون خلو الماهية أو انفصالها عن الوجود الخارجى أو الوجود الذهنى ، فماهية من غير وجود عبارة غير صادقة بمقاييسهم التى انطلقوا منها فى فلسفة الوجود والعدم والفلاسفة قد يقولون : إن المعدوم فى الخارج شيء ، لكن يفهمون أن هـذا المعدوم فى الخارج شيء فى الذهن فقط ولا يفهمون أبداً أنه شيء فى الخارج وفيما يرى الإيجى فإنه لم يعرف عن الفلاسفة أنهم يقولون : إن المعدوم المطلق شيء ، أو إن المعدوم فى الذهن شيء فى الذهن ، بل كل ماقاله الفلاسفة هو : أن المعدوم فى الخارج يكون شيئاً ، وهذا القول لا يستلزم أن يكون المعدوم شيئاً له ثبوت فى الخارج ، لأن الشيئيه عند الفلاسفة تساوق الوجود أى تساويه تماماً بمعنى أن ما يصدق عليه الموجود يصدق عليه الشيء ، والعلاقة بين الشيء والموجود أساس فلسفى آخر ينفصل به القائلون بشيئية المعدوم عن غيرهم

من الأشاعرة والفلاسفة ، لأن العلاقة بين الوجود والشيء او تصورت على أنها علاقة تساو فى الماصدق فمن المستحيل إذا افترضت ارتفاع أحدهما أن أفترض بقاء الآخر . أما لو تصورت هذه العلاقة على أن مفهوم الشيء من مفهوم الوجود فهنا يمكن تصور بقاء أحدهما مع ارتفاع الآخر، وبالتالى يمكن تصور أن المعدوم الممكن شيء . وابن سينا يؤكد تأكيداً على أن معنى الوجود ومعنى الشيء متساوقان فى التحقق وإن كان لكل منهما مفهوم يغاير به الآخر ضرورة اختلاف القضية القائلة « إن حقيقة كذا موجودة » مع القضية الأخرى القائلة : « إن حقيقة كذا شيء » من حيث صحة الحمل وإفادة المعنى(١) .

ولكن لماذا كان الخلاف حول المعدوم الممكن فقط ؟ الجواب : أن المعدوم الممتنع لاخلاف بين الجميع فى أنه غير ثابت وغير متقرر وبالتالى لاخلاف فى أن هذا المعدوم المستحيل لا يسمى شيئاً .

٣٥ — « وللنافى وجوه ... والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم ينفى المقدورية ، لأن الذوات أزلية ، والوجود حال ، أو تقول : الذوات أزلية والأحوال لا تتعلق بها القدرة .

الثانى : لو كان ثابتاً كان المعدوم أعم من النفى فيكون متميزاً عنه ، وإلا لكان العام عين الخاص فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عندكم ، وأنه صادق على المنفى ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفى ثابت ، هذا خلف » .

---

(١) الشفاء : الإلهيات ص ٢٩٧ (ط . طهران) وأنظر أيضا تعليقات الشيرازى ص ٢٤ .

أدلة الأشاعرة :(١)

الدليل الأول :

القول بثبوت المعدوم حال عدمه يصدم صفة القدرة ، لأن ذوات الممكنات على تقدير ثبوتها وشيئيتها ستكون أزلية ، وسيكون وجودها حينئذ هو الذى تتعلق به القدرة ، وهنا مشكلة ، لأن وجود هذه الذوات الثابتة هو حال من الأحوال لأنه أمر بين الوجود وبين العدم ، فتتعلق القدرة إذن بالأحوال ، والمعتزلة ينكرون تعلق القدرة بالأحوال . . وعلى افتراض أن بعضا منهم يقول بالحال ولا ينكره فإن الدليل يأخذ صيغه أخرى هى :

١ — إذا قال هذا البعض بأن الذوات ثابتة فستكون إذن أزلية .

٢ — وإذا قال إن الوجود من الأحوال . وأن القدرة الإلهية لا تتعلق بالأحوال .

٣ — فمعنى ذلك أن القدرة الإلهية لا تتعلق لا بالذوات لأنها أزلية ، ولا بالوجود لأنه حال وتكون النتيجة المبتنية على هذا الافتراض أن البارى سبحانه ليس موجداً للممكنات ولا قادراً على إيجادها .

الدليل الثانى :

يلزمنا قبل متابعة الدليل أن نعرف الفرق بين المعدومات التالية :

---

(١) نفضل الاقتصار على هذين الدليلين لأنهما أقوى الاستدلالات المعتمدة عند الإيجى فى هذا المقام ، كما نضرب صفحا عن بعض تشقيقات جدلية لا تمس جوهر الاستدلال .

المعدوم الممكن - المعدوم المنفى - المعدوم المطلق .. والمعدوم الأول هو الذى فيه الخلاف ، أما الثانى فلا خلاف فى أنه ممتنع ، ويبقى المعدوم الثالث الذى يبتنى عليه هذا الدليل . ويجب أن نعلم أن المعدوم المطلق أعم من المعدوم الممكن الذى فيه الخلاف ، ومن المعدوم المنفى ، وبداية الدليل تفترض أن مفهوم المعدوم المطلق متميز عن مفهوم المعدوم المنفى وإلا أمكن أن يكون مفهوم المعدوم المطلق هو عين مفهوم المعدوم المنفى الذى هو مفهوم خاص ، فيكون المفهوم العام عين المفهوم الخاص . وهذا أمر ظاهر البطلان . . وإذن فمفهوم المعدوم المطلق متميز عن المعدوم الخاص . ولكن أليس معنى كون المعدوم المطلق متميزاً أنه ثابت ؟ ضرورة أن كل متميز عند المعتزلة فهو ثابت ؟ وإذن فالثبوت صادق على المعدوم المطلق أى : الثبوت صادق على النفى وكأننى أقول : إن المنفى ثابت . . وهذا خلف .

٣٦ - « للمثبت وجهان :

الأول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت . أما الأول فلأنه متصور ، ولا يمكن تصور الشىء إلا بتميزه عن غيره . وأيضاً : فإن بعضه مراد ومقدور دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثانى فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا بتعينه ، والنفى الصرف لا تعين له ولا إشارة إليه .

والجواب : النقض بما وافقونا على أنه منفى كالممتنعات والخياليات ونفس الوجود ، والتركيب والأحوال . هذا وبينا أن ثبوته ينافى كونه مقدوراً ومراداً ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت فى المنفى فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه وعليكم تصويره وتقريره وبيان كونه مقتضيا الثبوت » .

أدلة المعتزلة على شيئية المعدوم :

الدليل الأول :

المعدوم متميز ، . . وكل متميز ثابت ، فالمعدوم ثابت

وبيان إثبات المقدمة الأولى :

أولا : لما كان المعدوم ممكن التصور ، ولا يتصور الشيء إلا بتميزه عن غيره كان المعدوم متميزاً .

ثانياً : إن الإرادة قد تعلقت ببعض المعدومات دون البعض الآخر ، وكذلك القدرة ، بعبارة أخرى : بعض المعدومات كان مراداً ومقدوراً دون البعض الآخر ، وهـذا يقتضى الأمر ، أى تميز المعدومات المرادة والمقدورة عن المعدومات اللامرادة واللامقدورة ، إذ لولا التميز لما عقل إتصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون البعض الآخر ، والنتيجة التى ترتب على كل ذلك هى : أن المعدوم متميز .

وأما إثبات المقدمة الثانية : فإن كل متميز لابد له من هوية يتجه إليها العقل بالإشارة بتمييزه فى التصور ، والعقل لا يمكن له استثبات هذه الهوية إلا إذا كانت هذه الهوية متعينة وثابتة فى نفسها أولا ، فلو قلنا : إن المعدوم الممكن نفى صرف لاتعين له ولا ثبوت لما أمكن العقل أن يتصوره ولا أن يشير إليه ، فتصور العقل له دليل على أنه ليس نفياً صرفاً بل هو أمر ذو ثبوت وتقرر ، فالتميز لاشك مقتض للثبوت . وبصحة هاتين المقدمتين يصح أن كل معدوم ثابت أى كل معدوم ممكن ثابت .

جواب الإيجى :

أولا : إن الممتنعات المطلقة منفية – باعتراف المعتزلة – مثل شريك البارى واجتماع الضدين والأمور الخيالية مثل : بحر من زئبق وجبل من ياقوت ... الخ . كل هـذه أمور معدومة وليس لها ثبوت كما هو مذهب المعتزلة . مع أن بعضها متميز عن البعض الآخر ، فالعقل يميز بعضها عن بعض كما يشير إليهـا أيضاً ، وإذا كان المعتزلة يقولون بذلك ويتفقون فى نفس الوقت على أنها غير ثابتة فإذن : التميز لا يقتضى الثبوت ، ثم إن مفهوم الوجود أيضاً متميز وهو غير ثابت فى العدم اتفاقا ، ومفهوم التركيب فى أجزاء الماهية أيضاً مفهوم متميز لكنه غير ثابت فى العدم كذلك ، لأن التركيب لا يحصل إلا عند اجتماع الأجزاء وهذا لا يتصور إلا فى حال الوجود فقط ، بل إن مفهوم « الأحوال » عند المعتزلة مفهوم متميز عقلا ومع ذلك فهو غير ثابت فى العدم فالتميز إذن لا يقتضى الثبوت.

ثانياً : ثم إنا بينا فى استدلالاتنا على نفى شيئية المعدوم أن ثبوت المعدوم مناف لكونه مقدوراً ومراداً ، فكيف تثبتون شيئية المعدوم وثبوته بكونه مقدوراً ومراداً .

ثالثاً : ثم ما مرادكم من التميز حين قلتم فى المقدمة الأولى : « إن المعدوم متميز » ؟ إن كان المراد به التميز الذهنى . أى : القدر الثابت فى الشىء المنفى والذى به يحكم الذهن بالتمايز فهذا لا يقتضى الثبوت وإلا لأصبح كل منفى ثابتاً بناء على هذا الاستدلال ، وإن كان المراد بالتميز أمراً آخر غير الذى ذكرناه فنحن نمنعه ، وعليكم تصويره أولا ، ثم بيان اقتضائه الثبوت ثانياً .

* * *

الباب الثاني

الماهية



الفصل الأول

تميز الماهية

٢٧ – « المقصد الأول: فى تميز الماهية عما عداها . لكل شىء حقيقة هو بها هو ، وهى مغايرة لما عداها ، سواء كان لازماً لها أو مفارقاً ، فالإنسانية من حيث هى إنسانية ليست إلا الإنسانية ، فليست موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا شيئاً من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الإنسانية ، فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس » .

تميز الماهية عما عداها :

الماهية هى الحقيقة ، فماهية الشىء هى حقيقته ، والماهية هى : ما به يكون الشىء هو هو ، أى ما لا يتقوم الشىء ولا يعقل إلا به فالإنسان لا يصير إنساناً ولا يعقل إنسانا إلا بمعنى : « الحيوان الناطق » ، فمعنى « الحيوان الناطق » هو ماهية الإنسان ، وهذا المعنى هو ما به صار الإنسان إنسانا ، وهكذا يقال فى كل ماهية أو فى كل حقيقه : أنها ما به يكون الشىء هو هو .

والماهية تساوى الحقيقة الكلية ، أما الحقيقة الجزئية فتساويها الهوية أى : الوجود الجزئى الخارجى ، فمثلا : « إنسان » له حقيقة كلية هى : « الحيوان الناطق » ، وهذه الحقيقة الكلية هى الماهية ، وهى كلية لأنها تنطبق على جميع الأفراد الخارجية ، وله حقيقة جزئية هى : الشخص الموجود

فى الخارج وجوداً جزئياً مثل محمد وعلى وخالد ... الخ . وهذا الشخص الجزئى المعين الموجود فى الخارج يسمى « هوية » وهى : الوجود الخارجى. وهكذا يمكن أن يقال : إن الماهية حين تتعين خارجا فإنما تتعين فى هوية أى فى فرد خارجى . فالماهية هى : الحقيقة الكلية ، والهوية هى : الحقيقة الجزئية .

وأول ما يحرص عليه الإيجى فى هذا البحث هو : عزل مفهوم الماهية عن أى مفهوم آخر ، أى إثبات أن الماهية تغاير الأمور التى تعرض لها سواء كانت هذه الأمور لازمة للماهية أو مفارقة لها، مثلا : مفهوم الزوجية أمر عارض لمفهوم الأربعة ، أى : الزوجية عارضة لماهية الأربعة عروضاً لازما ، لأنه كلما وجدت الأربعة عرض لها أنها زوج ، لكن ماهية الأربعة شىء ، والزوجية شىء آخر ، ونفس هذا الأمر أيضاً يقال بالنسبة للعرض المفارق الغير اللازم للماهية مثل : الكتابة بالنسبة للإنسانية .

وإذن فالماهية — من حيث هى هى — تغاير كل المفاهيم الاخرى ، بل ولا توصف بأى مفهوم من هذه المفاهيم مادام منظوراً إليها فى ذاتها بقطع النظر عن الأمور الأخرى الطارئة . فالإنسانية — كما هية — ليست إلا الإنسانية وبهذا الاعتبار لا تكون الإنسانية — من حيث هى ماهية صرفة — موجودة ، ولا تكون معدومة ، أى : هى بالنظر إلى ذاتها فقط ليست موجودة ولا معدومة ، ليست واحدة ولا كثيرة ، ليست قديمة ولا حادثة فالوجود أو العدم أو الوحدة أو الكثرة ليس شىء من ذلك كله « و الماهية ولا داخلا فى قوامها، وهذا لا يمنع أبداً إذا ما تميزت الماهية وصارت مفهوماً ثابتاً محدداً فى ذاته ، أن تتصف بعد ذلك بالوجود أو العدم أو الوحدة أو الكثرة ، لكن على أن هذه الأمور المذكورة صفات لاحقة طارئة ، لا على أنها عين الماهية أو جزء منها ، بل هى « أمور تنضم إلى الإنسانية — مثلا »

فتكون مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة » والدليل على مغايرة الماهية لهذه المفاهيم أن هذه المفاهيم متقابلة ، أى أن الوجود يقابل العدم ، والوحدة تقابل الكثرة، وهكذا، فلو كان مفهوم من هذه المفاهيم نفس الماهية أوجزءاً منها لما صح اتصاف الماهية بمقابل هذا المفهوم، لأن الشيء لا يوصف بضده ، فالماهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى شيئاً بعينه من المتقابلات .

٣٨ — فإذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل : الإنسانية من حيث هى إنسانية (ا) أو ليست (ا) ؟ كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هى هى (ا) ، لا أنها من حيث هى ليست (ا) فإن تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (ا) وهو حق ، ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (ا) وهذا باطل ، ولو سئلنا عن المعدولتين فقيل : أهى (ا) أولا (ا)؟ لم يلزمنا الجواب ، وإن قلنا ، قلنا : لا هذا ولا ذاك ، فإن قيل : الإنسانية التى لزيد إن كانت هى التى لعمرو، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين، وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمراً واحداً مشتركاً، قلنا : هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة إليهما » .

أسئلة ثلاثة يتضح من الإجابة عنها إجابة صحيحة عدم اقتضاء الماهية من حيث هى هى لأى شيء :

السؤال الأول :

بطرفى النقيض وهو : الإنسانية من حيث هى إنسانية : (ا) أوليس (ا) ؟ وهذا السؤال عبارة عن ترديد للماهية بين طرفى النقيض كما تقول مثلا: الشيء إما موجود وإما معدوم ، أو بعبارة أدق : الشيء إما موجود

وإما لا موجود، فلو قيل: هل الإنسانية بالنظر إلى ذاتها فقط هى (ا) أو ليست (ا) فماذا يكون الجواب؟ هنا إجابتان إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة.

الإجابة الأولى هى : إن الإنسانية ليست من حيث هى (ا).

الإجابة الثانية هى : إن الإنسانية من حيث هى ليست (ا).

والفرق بين الاجابتين هو مكان السلب من الرابطة فى الإجابة الأولى تقع أداة السلب (ليس) قبل الرابطة، فيكون المعنى هو : سلب الربط، أى : نفى اقتضاء الماهة لأن تكون (ا) أو غير (ا) فتقدم السلب على الحيثية — كلمة حيث — معناه : أن الماهية لا تقتضى (ا) وهذه هى الإجابة الصحيحة.

أما الإجابة الثانية فإن حرف السلب متأخر عن الحيثية أى أن الماهية بالنظر إلى ذاتها هى ليست «ا»، ومعنى ذلك أن الماهية تقتضى لا «ا»، فكأن الماهية بالنظر إلى ذاتها اقتضت أمراً منفياً، أى : اقتضت ألا تكون شيئاً اسمه «ا»، وبتعبير آخر :

الإجابة الأولى : معناها أن الماهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى «ا».

والإجابة الثانية : معناها أن الماهية بالنظر إلى ذاتها تقضى لا «ا».

وإذن فالماهية فى الإجابة الأولى لا تقتضى شيئاً، أما فى الإجابة الثانية فتقتضى شيئاً مع أنه قد تقرر أن الماهية من حيث هى هى لا تقتضى شيئاً ولا تستلزمه، وعلى ذلك فتكون الإجابة الصحيحة هى الإجابة الأولى لا الثانية.

السؤال الثانى :

إن الماهية من حيث هى هى هل هى « ا » أوهى غير « ا »؟

ونلاحظ على هذا السؤال أنه مكون من قضيتين :

القضية الأولى : هل : هى « ا »، وهى قضية موجبة ، وتسمى محصلة ؛ لأن السلب لم يدخل جزءاً لا فى موضوعها (= هى) ولا فى محمولها (= ا) .

القضية الثانية : أو : هى غير « ا »، وهى قضية موجبة أيضاً ، موضوعها : (هى) ومحمولها : (غير ا) لكن نلاحظ أن حرف السلب دخل جزءاً فى محمول هذه القضية أى : وقع السلب بعد الرابطة ودخل جزءاً فى المحمول ، وهذه القضية تسمى معدولة المحمول كما هو معروف فى علم المنطق ، ولكن ما الإجابة على هذا السؤال ؟

يرى الإيجى ان الإجابة لا تلزم على سؤال كهذا ؛ لأن الترديد غير حاصر فى هذا السؤال مثلما كان حاصراً فى السؤال الأول ، فالإجابة هنا إجابة بالتعيين أى تعيين أحد الطرفين المردد بينهما، والتعيين فى هذه الإجابة غير ممكن منطقياً لاحتمال ألا تقتضى الماهية شيئاً منهما ، ولو أراد المسئول أن يجيب على هذا السؤال لم يكن أمامه إلا أن يقول : إن الإنسانية من حيث هى لا هذا ولا ذاك ، لأن « ا » و « لا ا » ليس شىء منهما نفس الماهية ولا جزءاً لها .

السؤال الثالث :

هل الإنسانية التي في زيد هي هي التي في عمرو أو غيرها !

— إن كانت هي هي المشتركة بينهما لزم أن يكون شخص واحد في آن واحد موجوداً في مكانين ومتصفا بالأوصاف المتقابلة وهذا مستحيل !!

— وإن كانت الإنسانية التي في زيد — بما هي هي — غير التي في عمرو ترتب على ذلك أن تكون الماهية غير مشتركة بين أفرادها ، وهذا مستحيل أيضاً !!

والإجابة على هذا السؤال : أن الانسانية ليست من حيث هي هي التي في زيد وليست في عمرو وليست في غيرهما ، لأن الماهية ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا مشتركة ، بل كل هذه أمور قد قطع عنها النظر تماماً في تصور الماهية ، وإنما تعرض هذه الأمور للماهية بعد الوجود. وهذا معنى قول الايجى « بل هما (أي : الوحدة والتعدد) قيدان خارجان (عن الماهية) يلحقانها بعد النسبة إليهما » أي : تلحق الوحدة أو الكثرة الماهية بعد أن تنتسب الماهية إلى الوحدة أو إلى الكثرة .

والخلاصة : أن الماهيه لاتقتضي إلا الماهية فقط دون تصور لأي مفهوم آخر ، وأن هذه الأسئلة الثلاثة التي قد يتوهم منها أن الماهية تقتضي شيئاً آخر يجاب عنها بالطريقة المبينة فيما سبق[1] .

---

(١) راجع نفس هذه الأسئلة بأمثلتها في المباحث المشرقية ص ٤٩

الفصل الثاني

أسماء الماهية باعتبار عوارضها

٣٩ — « المقصد الثاني : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شيء ، ووجودها مما لا مرية فيه ، وإذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء ، وأنها لا توجد في الخارج، وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد في الذهن ؟ قيل : لا ، لأن وجودها في الذهن من العوارض ، وقيل : توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ، ولا حَجرَ في التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة. وقيل: إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت، وإن شرط تجردها مطلقا فلا . .

وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد سميت مطلقة وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين ، وقد وجد أحد قسميها وهو : المخلوطة ، ووجود الاخص مستلزم لوجود الأعم . فتكون هي أيضا موجودة »

الماهية وعوارضها الطارئه :

هذا المقصد مخصص لبيان اعتبارات الماهية بالنسبة إلى ما يلحقها من العوارض ، أي الإطلاقات التي يمكن أن تسمى بها الماهية إذا ما قيست إلى عوارضها الطارئة . فقد تُتصور الماهية — مثلا — مع قيد الوجود أو مع قيد الوحدة ، كما تتصور مع تجردها من هذا القيد أو ذاك ، ثم قد تتصور الماهية — مرة ثالثة — مطلقة هكذا دون أن يؤخذ في الاعتبار أنها مقيدة أو أنها مجردة . . وهكذا يمكن أن يطلق على الماهية الأسماء أو الاعتبارات التالية :

١ — إذا أخذت الماهية مع قيد زائد عليها سميت «مخلوطة» أو سميت: «الماهية بشرط شيء» وسميت مخلوطة لأنها تخلط مع عوارضها، وبشرط شيء لأنها تكون مع شيء آخر زائد عليها. مثلا: إذا تصورت الماهية مع قيد الوجود، أى تصورت الماهية موجودة، فأنا قد تصورتها مخلوطة مع الوجود أو بشرط شيء هو: الوجود. والماهية المخلوطة أو المشروطة بالوجود هى الماهية الموجودة فى الخارج ضمن أفرادها الجزئية المتحققة فى الوجود العينى، وإذا كان وجود الأشخاص خارجياً مما لا نزاع فيه فإن وجود الماهية المخلوطة أو الماهية بشرط شيء وجوداً خارجياً مما لا نزاع فيه كذلك، لأن وجود الأشخاص ليس إلا وجوداً الماهية مع التشخص والتعين.

٢ — وإذا أخذت الماهية أو تصورت مجردة عن أى قيد من القيود الخارجية سميت الماهية «مجردة» أو الماهية «بشرط لا»، وسميت كذلك لأن التجريد أو شرط كونها لاشيئاً من المشخصات العارضة مأخوذ فى الاعتبار هذه المرة. ويطلق على هذه الماهية «بشرط لا» أو «بشرط لا شيء».

ولكن هل توجد الماهية المجردة فى الخارج كما وجدت الماهية المخلوطة مثلا ؟

الجواب: أن الماهية المجردة لا توجد فى الخارج أبداً، لأنها لو تصورت موجودة فى الخارج فيستحيل أن تتصور فى نفس الوقت مجردة، ولأن كونها مجردة يعنى أنها مجردة عن كل العوارض بما فيها الوجود الخارجى كذلك، إذ الوجود الخارجى أمر طارىء وعارض ولاحق للماهية، فكيف تكون الماهية الموجودة مجردة ؟!. وإذن فالماهية المجردة لا توجد فى الخارج لان وجودها الخارجى يخرجها من معنى التجريد ويدخلها فى دائرة الماهية المخلوطة أو بشرط شيء.

وإذا كانت الماهية المجردة لا توجد فى الخارج فهل توجد فى الذهن ؟

تختلف الإجابات هنا على هذا التساؤل . ولكن ينبغى أن نعلم أن هذا الاختلاف مقصور على المدرسة التى تعترف بالوجود الذهنى، أما المدرسة التى تنكره فإن هذا التساؤل لا يرد عليها أصلا . إذن الذين يجيزون الوجود الذهنى يختلفون حول وجود الماهية المجردة وجوداً ذهنيا :

(أ) قال قوم : الماهية المجردة لا يمكن أن توجد فى الذهن ، وحجتهم على هذا القول أن الوجود الذهنى عارض من العوارض وهو ينفى التجرد من أساسه ، وبتعبير آخر : لو حصلت الماهية المجردة فى الذهن فإن هذا الحصول لا شك أمر عارض وطارىء على الماهية، فإذن هى بهذا الاعتبار أى مع هذا الحصول العارض لا تكون مجردة بل تكون ماهية مع عروض فى الذهن ، فالحصول فى الذهن والتجرد أمران لا يجتمعان أبداً . ، وواضح أن مجرد الحصول فى الذهن — عند هؤلاء القوم — يعتبر من العوارض اللاحقة التى تنفى معنى التجرد .

(ب) وقال قوم : لا مانع من أن توجد الماهية المجردة فى الذهن ،وذلك لأن الذهن لا يعرف الحدود فى التصورات فليس للتصوات الذهنية مدى محدود تقف عنده ، بل قد يتصور الذهن عدم نفسه ، ومن ثم قيل: لا حجرَ فى التصوارت. ومن هذا المنطلق لا بأس أن تكون الماهية المجردة متصورة تصورا ذهنيا أيضا وللذهن أن يعقلها كما يعقل سائر التصورات الأخرى المغرقة فى شدة التجريد كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق وغيرهما مما ينتمى إلى هذا النوع من التصورات الذهنية .

(ج) ثم فرق قوم بين الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية ، والماهية المجردة عن اللواحق الذهنية ، فأما المجردة الأولى فتوجد فى الذهن من غير شك ، وأما المجردة الثانية فلا توجد ، لأن شرط التجرد عن اللواحق الخارجية يصحح الوجود فى الذهن، أما شرط التجرد عن اللواحق الخارجية

واللواحق الذهنية (التي من ضمنها: الوجود الذهني) فلا يصح أيا من الوجودين الخارجي أو الذهني .

٣ — التسمية الثالثة : « الماهية المطلقة » أو « الماهية بلاشرط شيء »، وتسمى الماهية بهذا الاسم حين تتصور من حيث هي هي فقط، أي بدون أن يؤخذ في الاعتبار كونها مقيدة بشيء أو كونها مجردة عن شيء، فالإطلاق هنا معناه : قطع النظر عن مقارنة العوارض وعن التجرد عن العوارض ، والفرق بين الماهية المطلقة من ناحية والماهية المجردة من ناحية ثانية : أن المجردة معتبر فيها قيد التجرد عن العوارض أي هي بشرط لا ، أما المطلقة فمعتبر فيها قطع النظر عن التجرد وعن المقارنة سواء بسواء فهي بلاشرط . والماهية المطلقة بهذا الاعتبار أعم من الماهية المخلوطة ومن الماهية المجردة ، وكأن المخلوطة والمجردة نوعان لماهية أعم هي الماهية المطلقة ، أو قسمان منها ، مثلها في ذلك مثل « الوجود المطلق » الذي تقسمه إلى الوجود الممكن والوجود الواجب .. والماهية المطلقة ماهية موجودة في الخارج ضرورة أن أحد قسميها الذي هو : الماهية المخلوطة موجود في الخارج ، ومن المعلوم أن وجود الأخص مستلزم وجود الأعم ، فوجود إنسان مستلزم لوجود معنى حيوان من غير عكس .

الفصل الثالث

أقسام الماهية

٤٠ — « الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهى المركب إلى البسيط ، لأن العدد . ولو غير متناه ، فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر إلى العقل تارة ، وإلى الخارج أخرى ، والمركب العقلى لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل مالا ينتهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة » .

الماهية بسيطة ومركبة :

تنقسم الماهية إلى قسمين : ماهية بسيطة ، وماهية مركبه . والماهية البسيطة هى التى لا تتركب من أجزاء . أو هى التى لا يتصور العقل تركبها من أجزاء تحدث عند اجتماعها . أما الماهية المركبة فهى التى تتقوم من أجزاء مجتمعة .. وبساطة الماهية أو تركبها قد يكون بحسب العقل أوبحسب الوجود الخارجى ، وبهذا الاعتبار تكون الماهية البسيطة قسمين : عقلية وخارجية ، كما تكون الماهية المركبة قسمين أيضا : عقلية وخارجية . . . وقد مثلوا لهذه الأقسام الأربعة بالآتى :

١ — البسيطة العقلية : وهى التى لا يتصور العقل لها أجزاء أو أموراً تتركب منها ، مثل : الأجناس العالية والفصول البسيطة .

٢ — البسيطة الخارجية : وهى التى لا تتركب فى الخارج من أجزاء مثل : العقل والنفس .

٣ — المركبة العقلية : وهى التى يتصور تركبها فى العقل فقط ، وإن كانت فى الخارج غير مركبة ، ومثالها نفس مثال القسم الثانى ، أى : الأمور المفارقة من العقول ومن النفوس ، فإنها وإن كانت فى الخارج أموراً بسيطة فإنها فى التصور العقلى لا تتأبى على التركيب والتأليف .

٤ — المركبة الخارجية : وهى التى تتركب بالفعل فى الخارج من أجزاء ، ومثالها سائر الجواهر المركبة كالأجسام وغيرها .

ونلاحظ أن الماهية المركبة فى الخارج ، ماهية مركبة فى العقل أيضا ، دون عكس ، أى أن الماهية التى يمكن تصور تركبها فى العقل قد لا تكون كذلك بالنسبة للوجود الخارجى ، كالقسم الثالث من هذه الأقسام (الماهية المركبة عقلا) .

ويستدل الإيجى من ضرورة وجود الماهية المركبة على ضرورة وجود الماهية البسيطة لأن المركب لابد له من أن ينتهى إلى البسيط سواء كان مركبا خارجياً أو مركبا عقليا ، وهذا أمر ضرورى ، لأنه لو لم ينته إلى البسيط لزم أن يكون مركبا من أمور لا تنتهى ، وللزم أيضا أن يكون كل أمر من هذه الأمور اللامتناهية غير متناه كذلك . وهكذا يقال فى كل أمر من هذه الأمور بلا توقف ، ولا شك أن هذا مستحيل ، لأن الوحدة لابد من الانتهاء إليها فى المركبات جميعا ، فالعدد مهما قدرنا أنه لا نهائى أو لامتناه فإنه لا محالة يشتمل على « الواحد » الذى هو أمر بسيط لا تعدد فيه ولو زال تصور هذا الواحد الذى لا تعدد فيه لما أمكن تصور أى عدد من الأعداد مهما كان هذا العدد متناهيا أو غير متناه . ونفس ما يقال على العدد وعلى الآحاد البسيطة يقال على المركب وعلى الأجزاء البسيطة التى يتركب منها ، والتى لا تنقسم بالفعل ، وبقطع النظر عما إذا كانت بحسب التصور والتوهم تقبل القسمة أو لا تقبلها .

وينفرد المركب العقلى بأنه لو لم نفترض انتهاءه إلى البسائط فإنه يلزم

عليه محال آخر هو : « تعقل أمور غير متناهية فى زمان متناه » ، فلو افترضنا ماهية مركبة فى العقل لا تنتهى إلى البسائط فإن هذه الماهية حينئذ تكون من قبيل الأمور المعقولة التى لا تتناهى ، ويترتب على ذلك ألا تكون الماهية المعقولة معقولة ، لأن التعقل - كما سبق - يستحيل عليه أن يقع على اللامتناهيات حتى وإن كان هذا اللاتناهى بحسب العقل لا بحسب الخارج .

وإذن فها هنا استدلالان يستنبطهما الإيجى من المهايا المركبة لإثبات المهايا البسيطة .

الاستدلال الأول : يرتكز على ضرورة وجود الواحد البسيط فى العدد حتى ولو كان العدد غير متناه ، . ثم تطبيق هذه الضرورة على كل ما يعرض له العدد من الأمور المركبة .

الاستدلال الثانى : يرتكز على التسليم بأن عدم انتهاء المركبات العقلية إلى البسائط يلزم عليه أمر مستحيل هو : استحالة تعقل المهايا المعقولة أنفسها .

ويرى التفتازانى أن كلا من هذين الاستدلالين غير دقيق :

أما الاستدلال الأول فإنه يقع فى مغالطة اشتباه المعروض بالعارض ، وبيان ذلك : أن ضرورة وجود الواحد البسيط الذى لا جزء له إنما تلزم العدد الذى هو الأمر العارض ، ولا تلزم ما يعرض له العدد من أمور مركبة من أجزاء ، أعنى الأمور المعروضة للعدد ، وكل ما يلزم على هذا الدليل هو أن معروض الواحد البسيط فى العدد ، هو فى المركب جزء من الأجزاء وليس واحداً بسيطا حقيقيا ولزوم التركب من أجزاء لا يقتضى لزوم الانتهاء إلى الآحاد البسيطة ، وإنما يقتضى ضرورة وجود المركب الواحد فقط ، ومن البديهى أن ضرورة وجود المركب الوحد أمر آخر غير ضرورة الجزء الواحد الذى لا تركيب فيه ، وإذن فهذا الدليل لا يثبت

دعواه ، لأن المعروض الذى هو أحد الأجزاء قد اشتبه بالعارض الذى هو الذى هو الواحد البسيط .

وأما الاستدلال الثانى فلأن معنى المركب العقلى أنه الذى تمايز أجزاؤه بالعقل فقط ، ولا يترتب على ذلك أن يكون المركب معقولا بكل أجزائه، وبالتالى لايلزم المحال الذى قدره الإيجى . ويرى التفتازانى أن أولى الطرق لإثبات البسائط هو : أنها ضرورية التصور ، مثلها فى ذلك مثل الوجود فى ضرورة إدراكه وبداهة تصوره(١) .

أما صدر الدين الشيرازى فإنه يفند اعتراض التفتازانى هذا ، ويرى أنه واضح البطلان ، ذلك أن ضرورة الانتهاء إلى الجزء البسيط فى المركب وإن كانت لاتلزم من عروض العدد لكنها تلزم من وجه آخر هو برهان امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، فحتى لو سلم أن دليل الإيجى - وهو دليل رازىّ الأصل - إنما يترتب عليه وجود وحدات فى المركب ، وأن هذه الوحدات ليس بلازم أن تكون بسائط حقيقية لاتنقسم ولاتتعدد ، بل أن تكون هى الأخرى وحدات مؤلفة ، وأن تكون هذه الوحدات أيضا كذلك ، وهكذا بالغة ما بلغت هذه الوحدات دون وقوف عند جزء بسيط حقيقى - حتى لو سلم هذا فسوف يؤول الدليل إلى أن ثمة أجزاء تداخلت وترتب بعضها على بعض فى تسلسل لاينتهى، وهذا أمر باطل بمقتضى براهين امتناع التسلسل ، أو كما يقول الشيرازى عن هذا الاعتراض بأنه : « .... مندفع بأن بطلانه أوضح ، لأن الأجزاء الغير المتناهية إذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتبا ، فيجرى فيها براهين إبطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذى الوسط، والطرفين، وغيرها، فظهر أن البسيط موجود سواء كان جزء الشىء أو لا »(٢) .

---

(١) شرح المقاصد : ص ٧٦

(٢) تعليقات الشيرازى على إلهيات الشفاء لابن سينا (المقالة الخامسة) ص ١٧٥

ولعل رأى الشيرازى أقرب إلى العقل من كلام التفتازانى ، لأن تصور البسيط الحقيقى ليس أمراً واضحاً بذاته كما يقول ، بل وليس قرينا للوجود فى ظهوره وأعرفيته ، وأكبر الظن أن « البسيط » مفهوم يحتاج إلى سلسلة من التأملات والاستدلالات العقلية لكى يبدو واضحاً أمام الذهن ، بل إن إثبات البسائط ربما كان هو الوجه الآخر لبطلان التركيب من وحدات لا تنتهى ، وحقيقة قد يكون الدليل الذى قدمه الإيجى غير كاف ، لأنه لا علاقة ضرورية بين لزوم انتهاء العدد إلى واحد حقيقى الوحدة ، وبين لزوم انتهاء المركب إلى جزء حقيقى الوحدة ، فقد يحدث ذلك فى العدد ولا يحدث فى المركبات ، لكن دعوى وضوح البسائط بذواتها لا يحل هذا الإشكال من أساسه . بل يبقيه محل أخذٍ وردّ ، لا ينحسم أمره إلا بانضمام برهان التطبيق وأضرابه .

الفصل الرابع

جعل الماهيات

٤١ — « المقصد السادس : الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة :

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا ، إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية ، وسلب الشيء عن نفسه محال ، والجواب : أنا لا نسلم استحالته ، فإن المعدوم دائماً مسلوب عن نفسه دائماً ، إنما المحال المعدول . وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأساً لا أنها تتقرر مع اللا إنسانية ، والمحال هو هـــذا الثانى ، والأول مما نقول به » .

هل الماهية مجعولة أو غير مجعولة :

لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن ماهية الممكن محتاجة فى وجودها إلى فاعل ، لأن ماهية الممكن لو لم تكن محتاجة فى وجودها إلى فاعل لما سميت ماهية ممكنة ، ضرورة أن الإمكان ليس إلا استواء طرفى الوجود والعدم بالنسبة للماهية ، وأن خروجها من الإمكان إلى الوجود بالفعل لابد أن يكون بمؤثر خارجى رجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر ، وذلك حتى لا يلزم جواز الترجيح بغير مرجح وهو أمر بين الاستحالة . إذن ما دامت الماهية ممكنة فهى محتاجة حتما فى وجودها إلى فاعل ، ومن

هنا كان الاتفاق بين الجميع على أن الماهيات الممكنة لا تكون موجودة إلا بفاعل .

أما موطن النزاع فهو : « الماهية » فقط ، أى : الماهية بدون ملاحظة الوجود أو ملاحظة العدم ، هل هذه الماهية أثر لمؤثر ، أى أمر جعله جاعل ، أو أن الأثر لا يتعلق بذات الماهية بل بوجودها ؟ مثلا : ماهية السواد ، أو كون السواد سواداً هل هو فعل فاعل أو هو أمر ثابت فى نفسه بعيداً عن الارتباط بأى مؤثر وبأى فاعل ؟ وبعبارة أخرى : أين يمكننى أن أعثر على أثر الفاعل هل فى الماهية ؟ أو فى وجود الماهية ؟ أو فى خروجها من العدم إلى الوجود ؟.

— قال الفلاسفة المشاؤون : إن الماهية ليست مجعولة بجعل جاعل ، فهى ليست أثراً لفاعل ، وكون السواد سواداً أمر ثابت ومتحقق فى نفسه دون ملاحظة لأية جهة خارجة على محض ذاته ، والمعتزلة يوافقون الفلاسفة المشائين فى هذا القول ويقررون أن الماهيات غير مجعولة كذلك .

— وقال الفلاسفة الإشراقيون « السهروردى المقتول وتلاميذه » : إن الماهيات فى حد ذواتها مجعولة ، وهى ، بقطع النظر عن وجودها ، ليست إلا أثراً لمؤثر ، وفعلا لفاعل . والشيخ الأشعرى وجمهور المتكلمين يذهبون إلى هذا الرأى ،

وبين هذين المذهبين مذهب ثالث يرى أن الماهية المركبة ماهية مجعولة ، أما الماهية البسيطة فليست ماهية مجعولة .

وإذن فالمذاهب ثلاثة :

١ — مذهب يقول بعدم جعل الماهيات مطلقا ، أى : سواء كانت مركبة أو بسيطة .

٢ — ومذهب يقول بجعل الماهيات مطلقا .

٣ — ومذهب يقول بجعل الماهيات المركبة دون البسيطة .

استدلال الفريق الأول :

يرى الفلاسفة المشاؤون ومن معهم من المتكلمين أن كون السواد سواداً ليس جعلا لجاعل ولا أثراً لمؤثر ، بل ذلك أمر ضروري الثبوت في نفسه. أما أثر الفاعل في الماهية فيظهر في وجود الماهية لا في ذات الماهية من حيث هي ماهية . ودليل هؤلاء على ما ذهبوا إليه :

أنني لو سلمت بأن الماهية مجعولة ، أي : هي — بما هي هي - أثر الجاعل فإنني لو شككت في هذا الجاعل الذي جعلها بأن افترضت - مثلا - أنه غير موجود أو معدوم فيلزمني حينئذ أن أشك في أن الماهية ماهية ، أي يلزمني أن أفترض أن الماهية لا ماهية . وهذا مستحيل ، فيستحيل أيضا كون الماهية مجعولة ويثبت نقيضه وهو : عدم جعل الماهية .

ولتوضيح هذا الاستدلال ينبغي أن نلاحظ الفرق بين أمرين :

١ — أن نشك في الجاعل ، أي نفترض عدمه بعد وجوده مثلا .

٢ — وأن نشك في كون الماهية ماهية ، أي نفترض أن الماهية لا ماهية .

أما الشك الأول فقد يمكن قبوله لدى العقل بصورة أو بأخرى ، أما الشك الثاني فلا يمكن قبوله عقلا ، لأنه يستلزم اجتماع النقيضين . فإذا افترضت أن الإنسانية مجعولة فعند شكي في عدم جاعلها يلزمني أن أحكم أن الإنسانية لا إنسانية وهذا واضح البطلان لأنه لا يمكن أن يشك في أن

الإنسانية إنسانية وإن أمكن الشك فى وجود الفاعل . فالشك فى الإنسانية هو سلب للشىء عن نفسه وهو محال بداهة(١) .

إجابة الايجى :

إن دليل الفلاسفة يتركب من المقدمات التالية :

١ — لو كانت الإنسانية بجعل جاعل (مقدّم)

٢ — لزم أن ترتفع الماهية عند تقدير ارتفاع الجاعل (تالٍ)

٣ — والتالى باطل لأن سلب الشىء عن نفسه محال (بطلان التالى)

٤ — فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو : عدم الجعل (النتيجة)

والايجى يوافق الفلاسفة على الخطوة الأولى والخطوة الثانية فى الدليل، لكنه يخالفهم فى الخطوة الثالثة التى هى « استحالة سلب الشىء عن نفسه »، وهنا يقول الايجى : « لا نسلم استحالته » فعنده أنه لا مانع من أن يسلب الشىء عن نفسه ، وأبسط دليل على ذلك — فيما يرى الإيجى — أن المعدوم دائما (أى : المطلق) مسلوب عن نفسه دائما (أى : باستمرار) ، وعلى ذلك فلا بأس عند الإيجى أن أفترض جعل الماهية ثم أفترض عدم الجاعل لأن الذى سيلزم إنما هو : إرتفاع الإنسانية - فى المثال - أى : عدمها بعد وجودها ، وهذا أمر جائز ولا غبار عليه من الناحية العقلية . كيف وقد تقرر أن صدق السالبة الخارجية لعدم موضوعها ، وأنه ليس أمر أمستحيلا، وإنما المستحيل هو : الإيجاب المعدول كأن يقال : الإنسانية هى لا إنسانية، لأن الإيجاب المعدول يستلزم وجود الموضوع فى الخارج ومن هنا لابد من الوقوع فى التناقض أى : سلب الشىء عن نفسه . أما القضية الأولى

---

(١) الرازى : المباحث ص٥٢ ، الشيرازى : المصدر السابق ص ١٧٧

(السالبة) فلا يترتب عليها الوقوع فى التناقض لأنها تقتضى عدم موضوعها فى الخارج. بعبارة أخرى: إننى حين أفترض عدم الجاعل فإن الماهية ترتفع كلية، وبالتالى يمكننى أن أسلب عنها جميع المحمولات، بل يمكننى أن أسلبها عن نفسها لأنها كموضوع فى القضية مرتفعة تماما. وهذا هو المراد فيما يقول الايجى لا ما غلط فيه الفلاسفة من أن افتراض عدم الجاعل يبقى الماهيه متقررة فى الخارج مع ارتفاعها، فهذا مما لاشك فى استحالته لكنه لا يستلزمه دليل الفلاسفة .. يقول الرازى: «والذى قالوه من أنه يلزم منه عدم كون السواد سواداً عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة؛ لأن الغير إذا لم يوجد لا نقول للسواد: إنه متحقق ويكون مع ذلك غير سواد، بل نقول: إنه لا يتحقق السواد أصلا، وذلك لا يلزم منه محال»(١).

٤٢ — (الثانى أنها مجعولة مطلقا. إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه. والجواب: أن المجعول هو: الوجود الخاص لا ماهية الوجود).

استدلال الفريق الثانى:

يذهب الفلاسفة الإشراقيون إلى أن الماهية فى ذاتها مجعولة، وهى أثر لفاعل، وأن الوجود ليس إلا نفس الماهية المجعولة. ودليلهم على ذلك:

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢ - ٥٣

أن الماهية لو لم تكن مجعولة لما أمكن أن تتصور المجعولية أبداً ، وهذا أمر لا يقول به الفلاسفة . وتوضيح دليل الإشراقيين : أن الفلاسفة حين رفضوا جعل الماهيات وأنكروا أثر الفاعل فيها قالوا : إن الجعل هو انضمام الوجود إلى الماهية ، فالجعل هو عبارة عن اتصاف الماهية بالوجود ، وهذا يعنى أن الفلاسفة يعترفون بنوع من المجعولية هو : اتصاف الماهية بالوجود .

ودليل الإشراقيين يدور حول هذه النقطة . والدليل يسير كالآتى :

لو سلمنا مع الفلاسفة المشائين بأن الماهية لا تكون مجعولة لزم ألا تكون هناك مجعولية أصلا بما فى ذلك المجعولية التى قررها المشاؤون وقالوا عنها : إنها اتصاف الماهية بالوجود . ذلك أن اتصاف المهايا بالوجود هو فى ذاته ماهية منطبقة على أفراد كثيرين ، فإذا افترضنا عـــدم جعل الماهيات لم نستطع أن نقول : إن الاتصاف بالوجود (الذى هو ماهية) جعلٌ ، وبالتالى يلزم أن تكون الماهيات غير مجعولة وأن يكون اتصافها بالوجود ليس جعلا كذلك ، ومثل هذا التصور يؤدى فى النهاية إلى استغناء الماهيات الممكنة فى ذواتها وفى اتصافها بالوجود عن الجاعل وعن الفاعل . وهذا أمر بديهى البطلان .

جواب الإيجى :

إن الجعل عند المشائين متعلق بالوجود الخاص بالماهية أى على هوية الوجود ، وليس على ماهية الوجود . وإذن فمحل النزاع بين الطرفين ليس متحداً ؛ لأن المجعول عند الفلاسفة هو الوجود الخاص ، ونقد الإشراقيين يتجه على ماهية الوجود أو على الوجود كماهية لا كهوية . أو على الوجود العام لا على الوجود الخاص ، فلا يلزم الفلاسفة المشائين ما رتبه الإشراقيون على هذا الاستدلال .

٤٣ – « الفريق الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الإمكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فإنه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفى المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها لأنا نقول : ذلك أيضاً له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة أو مركبة فيعود الكلام . والحل : أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود » .

الفريق الثالث :

يرى أن الماهية المركبة هى الماهية المجعولة فقط ، لأن الماهية المركبة ماهية ممكنة ، والممكن محتاج ، والمحتاج مجعول . فالتركيب يستلزم الإمكان ، والإمكان يستلزم الاحتياج ، والاحتياج يستلزم الجعل ، وبعبارة أخرى : لابد أن يكون المجعول ممكناً ، والعكس صحيح ، أى : أن الذى لا يقبل الإمكان لا يقبل الجعل ، ومن هنا كانت الماهية المركبة مجعولة لأنها ممكنة ، ومن هنا أيضاً كانت الماهية البسيطة غير مجعولة لأن الإمكان لا يعرض لها ، إذ الإمكان نسبة تتصور بين أمرين ، والماهية البسيطة لا يمكن أن يتصور فيها أمران وإلا لما صح اتصافها بالبساطة ، وعلى ذلك فالماهية البسيطة لا تقبل الإمكان وبالتالى لا تقبل الجعل ، لأن الإمكان شرط المجعولية .

ويصور الرازى وجهة نظر هذا الفريق فيقول :

« إنا إذا حكمنا بالإمكان فلابد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ، ويستحيل أن يكون المرجع بهما إلى شىء واحد ؛ لأن الشىء لا ينسب إلى نفسه ، وبتقدير إمكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال ، فعلمنا

بهذا أن الإمكان لا يعرض للماهيات البسيطة أصلا فاستحال احتياجها إلى الأسباب » .

وهنا يذكر الإيجى اعتراضاً قيل على هذه التفرقة بين الماهية المركبة والبسيطة ، ملخصه : إذا كنتم تقولون بأن البسائط غير مجعولة فيلزمكم أن تعترفوا بأن المركبات غير مجعولة كذلك ، لأن المركبات ليست إلا مجموع البسائط ، وهذا يؤدى فى النهاية إلى أن الماهية غير مجعولة مطلقاً أى سواء كانت مركبة أو كانت بسيطة(١) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض :

بأنه يمكن التفرقة بين الماهية المركبة والبسيطة فى الجعل بأن يقال : إنه الجعل فى المركبة هو انضمام البسائط التى تتركب منها هذه الماهية ، أو أن الجعل هو وجود الماهية المركبة من البسائط اللامجعولة .

والايجى يرفض هذه الإجابة :

لأن الانضمام أو الوجود هو أيضا له ماهية ، ونقول فيه ماقلناه سابقا : هل ماهية الانضمام – أو الوجود – بسيطة فتكون غير مجعولة ؟ أو هى مركبة فتكون مركبة من بسائط غير مجعولة ، ويلزم عليه ألا تكون الماهية المركبة مجعولة ؟ ويؤول الأمر إلى عدم جعل الماهيات سواء كانت مركبة أو كانت بسيطة .

---

(١) الرازى : نفس المصدر والموضع .

أما الإجابة التي يرتضيها الإيجي :

فهي تلك التي تهدف إلى إثبات الإمكان للماهية البسيطة ، لأنه متى أمكن تصور الإمكان في الماهية البسيطة أمكن تصور الجعل فيها سواء بسواء ، ومن هنا حاول الإيجي أن يضيف الإمكان إلى الماهية البسيطة ، وقد اعتمد في هذه المحاولة على إثبات إمكان التفرقة في الشيء البسيط بين ماهية ووجود ، فما لا شك فيه أن الماهية البسيطة هي ماهية ووجود ، وإذن فبين الماهية والوجود إمكان ، أي إمكان أن تتصف الماهية به ، لأن الوجود يفرض للماهية البسيطة ، ومن هنا قال الإيجي : « فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود » ، وهذا يعني أن الإمكان في البسائط نسبة بين شيئين لا بين جزئين ، وبهذا تسلم البسائط من التركيب ويعرض لها في ذات الوقت مفهوم الإمكان وبهذا أيضا يمكن للإيجي أن يقول : إن الماهية البسيطة مادام قد عرض لها الإمكان فهي مجعولة . ورد الإيجي هذا رد قوي على القائلين بجعل الماهيات المركبة دون الماهيات البسيطة .

تقويم الخلاف :

يكشف الإيجي بنظرة ثاقبة أن سبب الخلاف في جعل الماهيات أو لا جعلها يرجع إلى أن كل فريق قد نظر إلى المشكلة من زاوية خاصة لم ينظر منها الفريق الآخر ، ولقد ترتب على هذا الاختلاف في تناول المشكلة اختلاف في النتائج ، وهو اختلاف تمكن إزالته إذا غيرنا نقطة البداية في هذا الموضع بحيث تتلاقى وجهات النظر كلها عند نقطة تجمع بينها في نتيجة واحدة . والإيجي يرى أن هذه المسألة من المداحض ، وأن طبيعتها لا تبحث هكذا بحثا متجزئا ، وإنما يجب أن يكون البحث فيها بحثا شاملا لكل الأبعاد العقلية الواردة في هذا الموضوع . والمنطلق الذي يجب أن تبدأ منه دراسة

« جعل الماهيات » ليس هو : هل الماهية مجعولة أو غير مجعولة ؟ ، إن هذا السؤال بوضعه هكذا خطأ ، وإن أية إجابة عنه سوف تكون إجابة جزئية تقول شيئا وتصمت عن أشياء . والخطأ في هذا التساؤل أنه قداعتبر الماهية بمفهوم واحدفقط هو مجرد معنى ماهية فقط ، ثم بدأ يتساءل عن إمكان جعلها أو عدم إمكانه ، مع أن الماهية لها عدة اعتبارات ، وكل اعتبار له أحكام قد تتناقض مع أحكام الاعتبار الآخر ، وإذن فالإجابة عن هذا السؤال دون الانتباه إلى الاعتبارات المتعارضة لابد أن تكون مضطربة إلى حد بعيد .

أما منطلق الإيجى فى بحث هذه القضية فهو هذه التفرقة الأساسية التى قررها الفلاسفة بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى وقبول الماهية — فى ذاتها — لهذين الوجودين أو عدم قبولها . ومن هذا المنطلق الأساسى لا يمكن أن يكون الحديث عن الماهية حديثا عن ماهية واحدة أو ماهية باعتبار واحد ، بل عن ماهية باعتبارات متعددة .

— فقد يكون الحديث عن الماهية باعتبارها وجوداً ذهنيا .

— أو باعتبارها وجودات خارجية أو هويات خارجية .

— أو باعتبارها أمراً مطلقا أعم من كونها وجوداً ذهنيا أو هوية خارجية .

وإذن فالأمور التى تعرض للماهية والتى من بينها : كونها مجعولة أو غير مجعولة ، تخضع لهذه الاعتبارات الأساسية ، وينظر إليها هى الأخرى من زوايا ثلاث :

١ — مايعرض للماهية باعتبار مطلق ، أى لا باعتبار أنها وجود ذهنى أو وجود خاص خارجى (هوية)، بل بقطع النظر عن كل ذلك، مثل عروض

مفهوم الزوجية لماهية الأربعة ، فهذه الزوجية أمر لازم للأربعة سواء فرضنا الأربعة ماهية ذهنية أى : مجرد صورة عقلية ، أو فرضناها موجوداً خارجياً ، ولذلك لا يمكن أن أتصور الأربعة خالية عن هذا العارض لا ذهنا ولا خارجا ، وإلا كانت النتيجة الوقوع فى التناقض المستحيل .

٢ — ما يعرض الماهية باعتبارها وجوداً خارجيا فقط مثل عروض التناهى والحدوث للجسم خارجاً ، ومثل هذا العارض إنما يلزم معروضه حين يكون هذا المعروض موجوداً خارجياً فقط ، أما إذا كان ماهية عقلية فلا يلزم هذا العارض ، ولذلك لم يكن من التناقض فى شىء أن أتصور فى ذهنى جسما غير متناه أو غير حادث ، لأن التناهى أو الحدوث لا يلزم هذه الماهية العقلية أو لا يعرض لها حين تكون ماهية عقلية أو حين تكون وجوداً ذهنياً ، فليس بينهما علاقة لزوم يؤدى رفعها إلى الوقوع فى التناقض .

٣ — ما يعرض الماهية باعتبارها وجوداً ذهنياً فقط مثل معانى : الذاتية ـ العرضية ـ الكلية ـ الجزئية إلى آخر هذه المعقولات الثانية التى تعرض للأشياء ذهنا فقط لا خارجاً ، لأنها فى الخارج لا تتمثل فى وجودات أو هويات شخصية .

وبناء على هذه الاعتبارات المتخالفة يقول الإيجى : أن الفلاسفة حين يقررون أن الماهية غير مجعولة يقصدون الماهية بالاعتبار المطلق ، لأن الجعل إذا كان هو الوجود فالماهية من حيث هى هى ليست أمراً خارجياً وبالتالى فالوجود لا يكون عارضاً لها فهى غير مجعولة . ولذلك يمكن تصور إنسان غير مجعول ولا يترتب على هـــذا التصور الوقوع فى التناقض . فالاحتياج إلى الوجود أو عروض الوجود لا يتصور لهذه الماهية بهذا

الاعتبار وإنما يتصور حين تكون الماهية هويات خارجية . والذين قالوا بمجعولية الماهية مطلقا يقصدون هذه الهويات الخارجية لا المهايا الفعلية ؛ لأن المهايا إذا كانت ممكنة فالاحتياج عارض لها وبالتالى يكون الوجود عارضاً كذلك سواء فسرنا الجعل بالاحتياج إلى الفاعل الموجد أو فسرناه بالاحتياج إلى الجزء المقوم . ولاشك أن المهايا الممكنة لكى تتقرر وتثبت خارجاً فلابد من أثر الفاعل فيها بالوجود ، وذلك إذا ما استثنينا فلسفة المعتزلة فى تقرر المعدومات بذواتها دون احتياج فى هذا التقرر - أو الثبوت - إلى فاعل أو مؤثر خارجى . وكذلك الذين قالوا بجعل الماهية المركبة دون البسيطة إنما يقصدون أن الاحتياج إلى الغير عارض للماهية المركبة بإطلاق مع قطع النظر عن وجودها أو لاوجودها ، لأن الاحتياج إلى الجزء المقوم لابد من عروضه لماهية المركب من حيث هو هو ، فحينما تصورت المركب تصورت معه هذا اللازم الذى هو الاحتياج إلى الغير ، وإذا كانت الماهية البسيطة لا تركيب فيها فلا يعرضها هذا اللازم الذى عرض للماهية المركبة .

وإذن فالكل متفق على أن الماهية حين تكون هوية خارجية موجودة فهى مجعولة مافى ذلك ريب ، وأن القول بالجعل وبعدم الجعل لا يرد على معنى واحد ، بل يرد على معان مختلفة وباعتبارات متعددة ، وأن النتائج التى ترتبت على كل ذلك إذا نظر إليها هذه النظرة كانت كلها حقا لا مرية فيه . يقول التفتازانى : « ... والأقرب ماذكره صاحب المواقف وهو أن المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض ، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الأربعة . ومنها ما يكون من من لوازم الهوية كتناهى الجسم وحدوثه . فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا أى بسيطة كانت أو مركبة أراد أن المجعولية تعرض للماهية فى الجملة ، أعنى

الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة..... ومن قال بعدم مجعولية الماهية أصلا أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية . ومن فرق بين المركبة والبسيطة أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية . هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى»(١) .

• • •

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ٨٠

كلمة ختامية

وبعد ، فنكتفى من الدراسة النصية لمباحث الماهية بهذا القدر الذى يمثل المشكلات العقلية فى هذا الموضوع ، ونعتقد أن النصوص الأخرى الباقية فى مبحث الماهية هى أدنى إلى أبحاث المنطق منها إلى أبحاث علم الكلام . وفى النية أن نتابع بقية أبحاث الأمور العامة فى دراسة لاحقة وتالية لهذه الدراسة — إن شاء الله — ، وبمنهج دراسى لا نلتزم فيه بالتقيد بعرض النصوص وتتبعها والدوران معها تأصيلا وتفريعاً واعتراضاً ورداً ، ولكن نلتزم فيه بتقديم المذهب الكلامى أو المذهب الفلسفى فى صورة أيسر على القارىء من تلك التى قدمناها فى هذا البحث .

والله من وراء القصد ، ولله الحمد أولا وأخيراً ؟

مراجع الدراسة

١ — ابن سينا : الشفاء : الإلهيات .

٢ — الدوانى (جلال الدين) : شرح العقائد العضدية مع حواش الكلنبوى والمرجانى والخلخالى .

٣ — الرازى (فخر الدين) : - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .
- المباحث المشرقية .
- شرح الإشارات .

٤ — الإيجى (عضد الدين) : كتاب المواقف فى علم الكلام مع شرح الجرجانى وحواشيه .

٥ — التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقاصد .

٦ — الشيرازى (صدر الدين) تعليقات على إلهيات الشفاء لابن سينا .

القضية الموجبة ، لأن الموضوع قبل أن يحكم عليه بحكم ثبوتى فى المحمول يجب أن أفرضه موجوداً فى نفسه وإلا لما ساغ الحكم عليه نفياً ولا إثباتاً .

لكن وجود هذا الموضوع قد يكون :

١ — فى الذهن فقط ، مثل مفهوم اجتماع النقيضين أومثل التصورات التى لا تتحقق فى الخارج ، والتى يمثل لها عادة ببحر من زئبق . . . إلخ .

والقضية بهذا الاعتبار تسمى «ذهنية» .

٢ — أو فى الخارج ، ولكن يلاحظ فى الحكم هذه الأفراد المخصوصة الموجودة خارجاً المتحققة بالفعل . وتسمى القضية بهذا الاعتبار «خارجية» .

٣ — أو فى نفس الأمر فيكون الحكم منسحبا على أفراد هذا الموضوع الموجود فى الخارج فعلا ، كما يمكن أن ينسحب الحكم على الأفراد المقدرة الوجود كذلك ، أى : الأفراد التى لا يكون لها وجود خارجى حقيقى وإنما يمكن أن تكون مقدرة الوجود ، وبعبارة أوضح ، ما وجد من الأفراد ، وما يصح أن يوجد ، وإن كان معدوماً خارجاً . والقضية بهذا الاعتبار الأخير تسمى «حقيقية» .

هذه القضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود فى الخارج مثل : كل عنقاء طائر ، أو مثل : الممتنع معدوم ، فلولا الوجود الذهنى لما أمكننى الحكم فى القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجا ، فلو كان غير موجود ذهناً أيضا لما أمكن الحكم ، وحقيقة الأمر غير ذلك ، إذ الحكم ممكن فى القضية الحقيقية ، فأنا حين أقول : الممتنع معدوم لا أريد من قولى هذا أن ثمت ممتنعا خارجيا حكمت عليه بأنه معدوم ، بل أريد منه أن الأفراد التى نعقلها من مفهوم «ممتنع» هى من الأفراد المعقولة من مفهوم «معدوم»

رقم الإيداع بدار الكتب

٣٢٨٠ / ١٩٨٢ م

٢ — معنى « النظر » وأقسامه ، وبيان النظر الصحيح الذى يفيد العلم ، والنظر الفاسد الذى لايفيد شيئاً ذا قيمة فى عالم المعرفة .

٣ — البحث فى الدليل الذى يفيد المعرفة اليقينية، والدليل الذى يفيد المعرفة الظنية ، وأقسام الاستدلال من:قياس واستقراء وتمثيل ، ثم البحث فى الدليل النقلى وهل يفيد اليقين أولا يفيده .

الموقف الثانى :

ويتناول ما يسمى بالأمور العامة ، وهى أمور تعم أقسام الموجود بإطلاق ولا تختص بقسم واحد بعينه مثل مفهوم : الوجود — الماهية — الوجوب والإمكان — الوحدة والكثرة — العلة والمعلول .

الموقف الثالث :

ويبحث فى الأعراض وأحكامها وأحوالها مثل : الكم — الكيف — النسبة — الإضافة .

الموقف الرابع :

وهو يبحث فى الجوهر وأقسامه مثل : الجسم بوجه عام — الجسم المركب — الجسم البسيط — كما يتناول أبحاثا أخر مثل : النفس البشرية ، النفوس الفلكية . العقل .